INTRODUZIONE

ALLO

STUDIO DELLA FILOSOFIA

INTRODUZIONE

730

ALLO

STUDIO DELLA FILOSOFIA

PER

VINCENZO GIOBERTI

EDIZIONE

rifatta sulla seconda, riveduta e corretta dall'autore

Ut sint illa vendibiliora, hæc uberiora certe sunt.

Cic. De fin. 1, 4.

TOMO SECONDO

MILANO

PRESSO ERNESTO OLIVA EDITORE-LIBRAJO

—

1850

CAPITOLO QUINTO

DELLA UNIVERSALITÀ SCIENTIFICA DELLA FORMOLA IDEALE.

ARTICOLO PRIMO.

Preambolo.

Che la formola idealè esprima nel modo più conciso tutto il reale e tutto lo scibile, e mostri la perfetta corrispondenza dell'uno coll'altro; che ogni cosa e concetto possibile ed escogitabile si riduca a qualcuno dei termini di quella, non ha d'uopo di essere provato dopo le premesse avvertenze. Non dee però sembrare in sulle prime egualmente agevole a definire, se non pur gli elementi disgregati del reale e del conoscibile, ma eziandio la loro composizione, si contenga nella formola; e quindi, se la testura organica degli ordini speciali ed effettivi corrisponda all'organismo ideale e universale, e ne sia, per dir così, l'imagine e la derivazione. Il che, se la formola è legittima, dee pure verificarsi; imperocchè ogni qual volta le sintesi parziali non fossero determinate dalla sintesi universale, mancherebbe la ragione della entità loro, e la formola sarebbe viziosa per difetto. Per compiere adunque lo schizzo intrapreso, m'è duopo fare una scorsa nel campo delle varie discipline, e riscontrare colla struttura ideale l'organizzazione loro propria. Mi ristringerò in ispecie alle scienze filosofiche, tra perchè sono il soggetto dell'opera, e perchè le loro attinenze colla formola sono più particolari e minute, dove che quelle degli altri rami si dilungano assai meno dai generali. Tuttavia, anche rispetto alle

scienze speculative, starò contento a poche avvertenze; giacchè, governandomi altrimenti, dovrei uscire dai limiti assegnati a questa Introduzione, rinchiudere in poche pagine un lunghissimo lavoro, e rannicchiare, per dir così, nel vestibolo tutto il corpo dell'edifizio. Niuno certo richiederà da me questa prova, alla quale, con qualunque concisione di scrivere, le mie forze non basterebbono. Ben mi propongo di trattar successivamente, e con tutto il rigore scientifico, di cui sono capace, le varie parti della filosofia, ordinandole sulla nuova base, se piacerà alla Providenza di darmi i mezzi necessari a questa lunga fatica; se non che, mi parve che prima di entrare in essa, non dispiacerebbe al lettore di vedere delineato in iscorcio il disegno di tutta la fabbrica, e di avvertire in che modo le varie membra della speculazione convergano verso l'Idea, e s'innestino in essa, quasi rami nel loro tronco. Ho creduto però di dovermi estendere alquanto sovra alcuni punti meno teoretici che pratici, come quelli che si confanno coll'intenzione di questa scrittura, appartenente più tosto all'arte, che alla mera scienza.

La formola ideale somministra co' suoi elementi integrali il tema, e col suo organismo la regola dell'enciclopedia; la qual regola consiste nel processo metodico, che governa le varie scienze, ciascuna in particolare, le intreccia, le coordina insieme armonicamente, e ne fa un solo corpo. Bacone di Verulamio disegnò, come ognun sa, l'albero scientifico: ma la sua classificazione, non che essere una genealogia e fondarsi nella natura degli obbietti, è una distribuzione subbiettiva e arbitraria; così pure quella del Dalembert e di altri che seguirono. Un albero veramente genealogico delle scienze dee esprimere il doppio processo delle idee e delle cose, dee cogliere quel punto, in cui l'ordine psicologico e l'ontologico convengono insieme, quasi rivi, che accomunano il loro alveo e confondono le loro acque in una sola corrente. Io non intendo qui di ritrarre e circoscrivere minutamente le varie diramazioni della pianta enciclopedica, ma pur di accennare il conserto e la dipendenza dei rami principali: i quali sono tre, cioè filosofia, fisica e matematica; intendendo sotto il nome di fisica tutte le discipline, che versano sui sensibili materiali ed esterni [1]. Ora queste tre membra dell'enciclopedia corrispondono a capello ai tre termini della formola. Il soggetto, cioè l'idea dell'Ente, preso secondo il significato più ampio, dà luogo alla Scienza ideale, che si suddivide in Filosofia, versante circa l'intelligibile, e in Teologia, la quale intorno al sovrintelligibile, noto per rivelazione, si travaglia. Intendo per filosofia ciò che ne fa la sostanza, ed è insieme la

[1] *Teor. del sovr.*, not. 20, p. 377.

base, l'anima e l'apice della scienza; cioè l'ontologia; che di tutte le discipline speculative, essendo la sola schietta, o come oggi si dice, pura e disgregata da ogni empirico elemento, è l'unica altresì, che consista nel soggetto, laddove le altre, essendo miste, si distendono per tutta la formola. Il predicato della quale somministra le scienze fisiche, intendendo sotto questo nome, secondo l'uso degli antichi, le discipline, che si esercitano sui sensibili, e studiano la natura, l'universo, il mondo sensato delle esistenze. Perciò la scienza dello spirito umano, considerata in sè stessa, come cognizione di sensibili (1), procedente per via di osservazioni e di esperimenti, non dovrebbe far parte della filosofia, ma della fisica. Il che tanto è vero, che i moderni legislatori del sapere, abborrenti da ogni speculazione, e usi a riporre fra le chimere ogni realtà superiore ai sensi, la perdonarono tuttavia alla scienza psicologica, assegnandole un cantuccio negli ordini enciclopedici, sotto nome d'Ideologia, come quella, che si governa in effetto con leggi diverse dagli ordini speculativi, odiatissimi dai nuovi sapienti. Tuttavia la psicologia merita di essere annoverata fra le scienze filosofiche, perchè è intimamente connessa coll'ontologia, e il metodo osservativo non vi può fruttare, se al razionale si accompagna. Abbiamo già toccata la ragione di ciò, che dichiareremo altrove più ampiamente; la quale si è la natura del pensiero, che versando in una sintesi del sensibile nostro coll'intelligibile, non si può separare dalla scienza propria dell'ultimo. Al che si dee attribuire, come vedremo, l'imperfezione della psicologia moderna; come quella, che è quasi sempre sequestrata dall'ontologia, secondo l'uso delle scuole d'Inghilterra, di Francia, d'Italia, e della stessa Germania, prima di Amedeo Fichte; ovvero congiunta a una ontologia mendosa e panteistica, come presso i Tedeschi più recenti. La psicologia è adunque una dottrina mista; ma siccome l'elemento razionale vi predomina o vi dee predominare per la sua importanza, ed è il più nobile di tutti, ella viene meritamente ascritta alle scienze filosofiche.

La copula della formola, cioè il concetto di creazione, porge la materia delle matematiche, della logica e della morale. I soggetti di queste discipline, benchè diversissimi, hanno ciò di comune, che esprimono una sintesi media fra l'Ente e l'esistente, l'intelligibile e il sensibile [1]. La qual sintesi dà origine ai concetti di tempo, spazio, scienza e virtù, nei quali l'aritmetica, la geometria, la logica e la morale si fondano. Tali concetti congiungono un elemento assoluto e meramente intelligibile con un elemento relativo e sensibile, e partecipano dei due estremi della

1 *Teor. del sovr.*, not. 20, p. 377; not. 17, p. 373.

formola; donde nasce da un lato il carattere di necessità, proprio delle quattro scienze suddette, e dall'altro, la loro riducibilità a forme sensibili, la possibilità di applicarle alla pratica, e quindi il genio positivo e operativo, che le contrassegna. Il calcolatore, il geometra, il logico e il moralista sono in modo speciale e loro proprio operatori; non già solo, in quanto contemplano il vero, giacchè questa specie di azione è comune a ogni scienza; nè pure in quanto, conosciutolo, lo applicano alla vita, perchè tale applicazione non è opera della scienza propriamente detta, ma dell'arte, o delle discipline, che pratiche ed artificiali si appellano. L'azione ch'essi esercitano, è affatto singolare, e consiste nel contemplare il vero, e nel farlo allo stesso tempo, accozzandolo con un elemento sensibile. L'aritmetico crea per tal modo i calcoli, il geometra le figure, il logico i ragionamenti, e il moralista le leggi, cioè le regole dei doveri. In ciascuna di queste quattro fatture l'elemento apodittico, tolto dal primo membro della formola, è combinato con un elemento contingente, preso dall'ultimo termine della medesima.

La relazione fra i due estremi della formola e la sintesi media, che ne deriva, si può concepire in due modi, cioè scendendo o salendo. Se si discende dall'Ente all'esistente, nel momento intermedio, che segue l'uscita dal primo termine, e precede l'entrata nel secondo, occorrono il tempo e lo spazio puri, il concetto dei quali inchiude una doppia relazione verso i due termini opposti. Infatti il tempo e lo spazio schietti non sono altro, per rispetto all'Ente, che la potenzialità dell'esistenza sensibile; laddove per rispetto all'esistente, sono la realtà della successione e dello steso. Dichiarerò fra poco questo concetto. Se si sale dall'esistente all'Ente, pigliando le mosse dalla cima delle esistenze, cioè dallo spirito creato, fornito di libertà e d'intelligenza, nel momento, che tramezza fra l'egresso dall'ultimo e l'ingresso nel primo membro della formola, si rinvengono i concetti di scienza e di virtù, i quali inchiuggono parimente una doppia attinenza verso gli estremi che rasentano. E di fatto, rispetto all'esistente, la scienza è un discorso intellettivo, e la virtù un processo volitivo; ma riguardo all'Ente, la scienza è la verità, termine del nostro conoscimento, e la virtù il bene, scopo del nostro libero amore; e il vero, il bene assoluto, sono l'Ente medesimo. Il tempo e lo spazio accennano adunque alla discesa dall'Ente verso l'esistenza; la scienza e la virtù al ritorno degli spiriti creati verso l'Ente. Ognuna di queste quattro realtà ha radice nella copula ideale, cioè nella creazione. Conciossiachè l'Ente, creando l'esistenza, pone in atto ciò, che è potenziale; ora la potenzialità dell'esistenza è la possibilità della durata successiva, e dell'estensione o coesistenza, cioè il tempo e lo spazio schietti, secondo

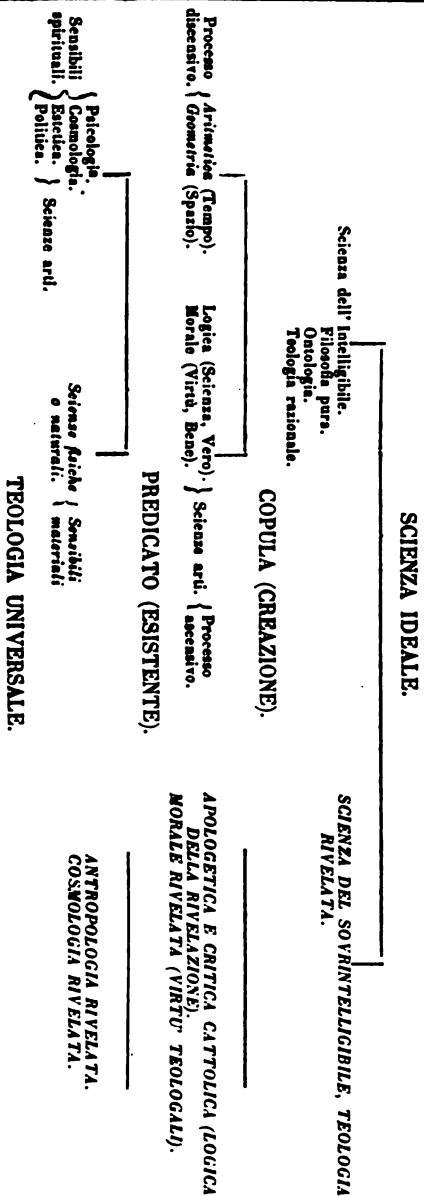
la bella definizione del Leibnizio [1]. D'altra parte, lo spirito creato, risalendo al suo principio colla scienza dell'intelletto, e coll'amore delibero della volontà, conosce ed opera, come sostanza o causa seconda, mediante l'intima presenza e l'azione della Sostanza e Causa prima, cioè dell'Ente; perciò la scienza e la virtù considerate in ordine a questo, sono un atto replicativo dell'Ente, che a sè ritorna, e ricorre in senso inverso pel momento intermedio della creazione [2]. Ciascuno adunque di tali concetti importa una sintesi dell'assoluto e del relativo, dell'infinito e del finito, del perfetto e dell'imperfetto, del necessario e del contingente, dell'intelligibile e del sensibile, e insomma dell'Ente e dell'esistente, e secondochè si considerano *a priori* o *a posteriori*, *ab obiecto*, o *a subiecto*, rispetto al primo o all'ultimo termine della formola ideale, hanno un valore articolare. Così, verbigrazia, lo spazio e il tempo, considerati in ordine all'Ente, sono la possibilità dell'esistente intrinseca alla natura dell'Ente stesso; ma relativamente all'esistenza, lo spazio e il tempo partecipano della sua condizione. Nella stessa guisa, la scienza e la virtù rispetto allo spirito creato, onde muovono, sono cose finite; ma infinite, riguardo all'oggetto, a cui tendono, e in cui riposano, cioè al vero e al bene supremo (2).

Finalmente, le altre discipline scaturiscono dal predicato della formola, cioè dall'idea di esistente. Si possono adunque tratteggiare i sommi capi dell'albero enciclopedico, secondo il quadro infrascritto, che mostra i primi lineamenti genealogici delle varie discipline e dell'organismo ideale.

[1] *Op., ed. Dutens*, tom. II, passim.

[2] Si guardi il lettore di dare ad alcune di queste frasi un senso panteistico. Benchè la mia intenzione apparisca chiara dal contesto, si vedrà nel capitolo settimo di questo libro il divario infinito, che corre fra la presente dottrina e il panteismo. Crederei superflua quest'avvertenza, se da un secolo in qua la setta dei panteisti, che domina nella filosofia europea, non avesse corrotto il linguaggio della scienza, abusando delle voci e delle frasi più innocenti. Il che sia detto una volta per sempre.

TAVOLA

CHE RAPPRESENTA L'ALBERO ENCICLOPEDICO, CONFORME ALL' ORGANISMO IDEALE.

N. B. Se si cancellano i vocaboli scritti in corsivo maiuscolo e minuscolo, questa tavola rappresenta la Filosofia sola; se si tolgono i secondi solamente, essa rappresenta la Scienza ideale in tutta la sua ampiezza.

Vedesi da questa tavola, come la formola ideale, rappresentando ogni realtà, contiene tutto lo scibile, e come l'organizzazione scientifica risponde esattamente a quella della formola. Vedesi in oltre, come la scienza ideale merita il nome di Scienza prima e madre, per più titoli. Le due discipline, ond' ella consta, sono per sè stesse parallele ed eguali, come paralleli si mostrano l' Intelligibile e il Sovrintelligibile, componenti il doppio lato, chiaro ed oscuro, dell' Idea, cioè l' Ente e l' Essenza. Tuttavia la teologia rivelata si vendica a buon diritto una certa maggioranza sulla filosofia, in quanto avendo per soggetto proprio la rivelazione, da cui procede la parola (che rende la riflessione e quindi la filosofia possibile), viene ad essere per questo suprema regolatrice del sapere umano, ed espressione nativa e perfetta della formola ideale. Conseguentemente, gli antichi dottori e i più illustri teologi moderni chiamano la teologia regina delle scienze, a cui le altre sono tenute di rendere omaggio, *ancillari, famulari*. Sentenza profonda, di cui oggi si ride, perchè non si capisce; giacchè la verità di essa è tanto rigorosa e irrepugnabile, quanto la stessa formola ideale. Nè per ciò si detrae alla libertà delle altre scienze; le quali anzi sono e si mantengono libere, in virtù di questo legittimo ossequio; giacchè la moderazione e l' ubbidienza ragionevole sono in ogni genere di cose condizioni necessarie di libertà. Come nelle società civili meglio ordinate, dove l' arbitrio degli uomini può meno, la libertà presuppone la sudditanza verso la legge, e il magistrato, qualunque siasi, che la rappresenta; così negli ordini scientifici, la libertà delle ricerche richiede un fondamento e una regola inalterabile; perchè non si può trovar il vero, senza una base e una norma certa, cioè senza aiuto di principii e di metodo. Ora i principii ed il metodo essendo somministrati dalla formola ideale, la cui perfetta notizia dipende dalla parola rivelata, ne segue rigorosamente, che *l' enciclopedia umana non è possibile, se la teologia non vi ha il principato*. Coloro che sentono altrimenti, non se ne intendono. E si possono pareggiare a un architetto, che reputasse indegno dell'arte il servirsi di pietre, di mattoni, di calce, l' adoperar la squadra, l' archipenzolo, le centine e le armadure, il ricorrere all' opera e agli ordigni degli scarpellini e dei muratori, e aspirasse sovrattutto a fabbricare in aria, invece di piantare sul suolo stabile le fondamenta dell' edifizio.

Ma, salvo questa subordinazione, che ogni disciplina dee avere verso la scienza rivelatrice ed interprete della formola ideale, la filosofia, come notizia dell' intelligibile, è sovrana delle altre scienze. Essa ne è legislatrice, perchè porge loro quelle regole metodiche, senza le quali sarebbero costrette di camminare a caso. Essa è loro madre; sia perchè da lei

deriva l'intelligibile, che spargendosi sulle esistenze le fa conoscere, e perchè da lei ogni ramo scientifico piglia il soggetto primo, in cui si travaglia, e i principii, i fini del suo progresso. La formola ideale, da cui ogni sapere rampolla, appartiene alla filosofia; giacchè l'Idea produce la formola ideale, come l'Ente crea le esistenze. Ora la pretta filosofia avendo l' Ente per soggetto suo proprio, la formola, per questo rispetto, è una sua fattura. Perciò, si può dire che *la filosofia è il soggetto, e le altre discipline sono il predicato della scienza*; benchè sia pure verissimo, che *la filosofia è il soggetto e il predicato insieme della scienza, e quindi abbraccia tutto lo scibile*. La prima proposizione è indubitata; giacchè l'esistente è il predicato dell'Ente, cioè un predicato sostanziale, distinto, estrinseco, sintetico, effetto di libera creazione, e non intrinseco, analitico, necessario, fenomenico ed emanativo, secondo l'avviso dei panteisti. La seconda sentenza è pur vera; giacchè fuori della filosofia pretta ve ne ha una mista, che si stende per tutte le membra della formola, come si può vedere nella nostra tavola; oltrechè ogni disciplina trae dall'ontologia i principi ed il metodo. Vedesi adunque che la filosofia è veramente la scienza principe, tra perchè il soggetto della formola razionale è tutto suo, e perchè ella sola ha il privilegio di diffondersi per tutte le parti di essa formola. Dico sola, parlando delle scienze umane; quando la teologia rivelata partecipa alla stessa prerogativa. Laonde la filosofia e la teologia sono le due sole discipline, a cui sta bene il titolo di universali ed enciclopediche.

La filosofia è la scienza madre e fondamentale, perchè nell'ontologia sostanzialmente risiede. Dall'aver turbato quest' ordine, togliendo alla scienza regia l'avito seggio, collocandola in un grado inferiore, e riducendola alla psicologia, provenne il suo declinare, la poca stima, in cui è avuta, e l'illegittima signoria usurpata dalle fisiche e dalle matematiche. Il che però è al tutto ragionevole, se per filosofia s' intendono gli scherzi ideologici o panteistici dei dì nostri. Gli antichi, che la riponevano sovrattutto nella ontologia, la salutavano come scienza prima, universale, progenitrice, legislatrice; la riputavano speculativa e pratica in un tempo, privata e civile, morale e religiosa. Tal è il concetto, che i Pitagorici, e poscia i Platonici, i Peripatetici, si facevano di quella disciplina, che chiamavano amor di sapienza. Noi moderni all'incontro, che ci gloriamo dei nostri progressi, e diamo la baia agli antichi padri della civiltà europea, stimando grette e fanciullesche le opere loro, osiamo a pena dare alla filosofia, tramutata in psicologia empirica o in poesia, quell' augusto titolo di scienza, che si concede largamente alle cognizioni inferiori. Le discipline osservative e calcolatrici soglionsi oggi chiamare scienze, senza più;

dove che alla dottrina, base e madre di ogni sapienza, non si osa attribuire tal denominazione, se non come in isbieco e per guisa d' indulto e di favore, temperata, ristretta, impicciolita da qualche magro e vago epiteto, che faccia come di soppiatto passare il sostantivo. Tanto sono robusti gli spiriti della età presente! Tanto si mostrano elevati gl' ingegni, che dànno l' augusto nome di scienza più tosto all' arte di tingere i panni o di pastinare i campi, che alla contemplazione di Dio, della virtù, della legge, e delle sorti immortali di nostra natura! Ma se in vece di stimar le cose, secondo il pregio corrente, se ne giudica dal loro intrinseco valore, ci sarà permesso di ridere a questo proposito del senno moderno; ci sarà permesso di credere che, dopo la religione, la filosofia è la dottrina per antonomasia, essendo propriamente la coscienza del sapere, la personalità della scienza e l' anima della civiltà; la quale è in sostanza l' accrescimento successivo della cognizione umana. Imperocchè, quando il sapere si ripiega sovra sè stesso, e l' uomo addottrinato sa di sapere, e conosce come sa, e riferisce il suo conoscimento al vero principio, non già secondo il processo dei moderni psicologi, ma a tenore della sincera ontologia, il sapere diventa filosofico, e la filosofia apparisce come la scienza delle scienze. Or siccome ogni disciplina presuppone più o meno questa riflessione del sapere sovra sè stesso, perciò la scienza, che specialmente vi si travaglia, può essere preceduta dalle arti, figliuole della esperienza e della pratica, ma è veramente la primogenita delle umane cognizioni. Ciò che costituisce una dottrina scientifica è la notizia mediata dei generali; perchè i particolari soli non si stendono più oltre dell' arte e della istoria [1]. E siccome la cognizione del generale viene dall' Ente, ne conséguita che la filosofia è scienza per virtù propria, laddove le altre facoltà sono tali per partecipazione. La filosofia, essendo la dottrina dell' Intelligibile assoluto, risplende di luce propria e perfetta; laddove le altre discipline godono soltanto di luce riflessa, spesso languida, incerta, vacillante, e trascorsa da qualche ombra, che ne menoma ed appanna il nativo chiarore.

Come la pretta filosofia è ontologica, così l' ontologia, essendo la scienza dell' Ente, contiene la teologia razionale, cioè la cognizione di Dio, in quanto appartiene all' intelligibile. Nientemeno questa notizia di Dio si allarga oltre il primo membro della formola, e la comprende tutta; imperocchè, se quello ci rivela la radice degli attributi più essenziali della Divinità, gli altri termini distinguono, amplificano il concetto delle perfezioni divine, lo avvalorano, ed accrescono di precisione e di luce. Si

[1] *Teor. del sovr.*, not. 20, p. 377.

debbono perciò distinguere due parti nella teologia razionale; l'una schietta, o sia pura, come oggi si dice, che consiste nell'ontologia stessa, e l'altra mista, che risulta da tutto lo scibile, e si stende per tutte le parti della prima formola. Ma siccome questa doppia teologia razionale s' immedesima obbiettivamente colla teologia rivelata (giacchè ciò che si distingue come intelligibile e sovrintelligibile, a rispetto nostro, si compenetra nella unità della natura divina), la quale abbraccia altresì i due ultimi membri della formola, nasce da questo accozzamento una teologia universale, e veramente enciclopedica, che è la scienza compita e perfetta della Divinità, conosciuta naturalmente e sovrannaturalmente, così in sè stessa, come nelle sue opere; alla qual teologia universale le altre specie menzionate si riferiscono, come le parti al tutto. La teologia universale è l'ultimo corollario, e la somma, o vogliam dire, la quintessenza della enciclopedia, come la teologia schiettamente razionale ne è il principio. Per tal modo, la notizia di Dio è la base e l'apice della piramide scientifica.

Veduto in che consista l'essenza della filosofia, entriamo in alcune considerazioni circa le principali sue parti, avendo sempre l'occhio alle relazioni e attinenze loro colla formola ideale. E siccome la matematica versa sui dati metafisici del tempo e dello spazio, fermiamoci un instante a considerarli generalmente, in quanto hanno radice nel secondo membro della formola, e la loro cognizione appartiene alla scienza speculativa.

ARTICOLO SECONDO.

Della matematica.

Gli antichi, e specialmente i Platonici, avvertirono con sagacità grande la condizione intermedia delle matematiche, per cui esse partecipano della scienza e dell'opinione, senza essere precisamente nè l'una nè l'altra. Imperocchè versando la scienza sull'intelligibile, e l'opinione sui sensibili, Platone diede il nome di *dianoia* [1] a quella cognizione particolare e mezzana, propria delle matematiche, la quale è più chiara del semplice opinare, ma più oscura del perfetto sapere [2]. Aristotile è sottosopra dello stesso parere, e dà alla filosofia il principato enciclopedico [3]. Che avreb-

1 Διάνοια.

2 PLAT., *De Rep.*, VII, edit. Bipont., tom. VII, p. 153. — Cons. il RITTER, *Hist. de la phil., trad. par Tissot.* Paris, 1835, tom. II, p. 170, 171.

3 ARIST., *Metaph.*, I passim; III, 5; IV, 1, 2, 3; VI, 1; XI, 1, 2, 3, 10; XII,

bero detto quei valentuomini di noi moderni, che aggiudichiamo alle matematiche il nome di sapere per eccellenza, confiniamo la filosofia in un angolo, e le assegniamo appena, come per elemosina, un briciolo di quello? Vorremo scusarci, allegando i progressi veramente maravigliosi della geometria moderna? Ma io credo che le speculazioni nostre la cedono, verbigrazia, a quelle di Platone e di Aristotile, assai più che i calcoli, onde l'età corrente giustamente si gloria, sovrastiano a quelli di Archimede e degli Alessandrini. Certo v'ha più proporzione di dottrina fra il sommo Siracusano e il Lagrangia, che fra il principe dell'Accademia e il Gioia o il Destutt-Tracy.

Non ci dee però far meraviglia che i móderni abbiano collocata la matematica fuor di luogo nell'albo scientifico; giacchè l'esatta positura di una disciplina dipende da quella del soggetto, in cui si esercita. Ora il tempo e lo spazio, sui quali si aggira la matematica, sono la croce dei moderni speculatori; i quali non potendo darsene ragione, nè sapendo dove riporli, ne farebbero senza molto volontieri, se potessero cacciarli fuori del mondo e dello spirito umano. Nè ciò per difetto d'ingegno; ma di metodo. Imperocchè, come mai il psicologismo potrebbe rendere ragione del tempo e dello spazio? Tanto sarebbe il voler giudicar colle mani dei profumi e dei sapori. Fra i psicologi, che ne investigarono l'indole, il primo luogo spetta, senza fallo, ad Emanuele Kant, che li considera come forme subbiettive dello spirito nostro; onde l'idealismo e lo scetticismo riescono del pari inevitabili. Se per cessare queste conseguenze, lo spazio e il tempo si tengono colla maggior parte dei filosofi, come forme e cose obbiettive, non si può spiegare la loro realtà, nè accordarla colla natura dell'Ente assoluto. Il Newton e il Clarke non seppero altrimenti trarsi d'impaccio, che facendone due cose coeterne all'Eterno, e quasi un sensorio divino [1]; pronunziato assurdo, poco dissimile dall'errore degli antichi sull'eternità della materia prima, e forse identico, come vedremo altrove, alla credenza più vetusta dei sacerdozi iranici, prima che il monoteismo di Usceng e di Aoma fosse rifatto da Zoroastre. I moderni eclettici di Francia non si esprimono chiaramente su questo punto; nè forse potrebbero, imbevuti come sono delle dot-

3, 5, 6; XIII, 1, 4, 7. — Cons. il Michelet, *Exam. crit., de l'ouvr. d'Arist., intit. Métaph.* Paris, 1836, p. 161, 162, 181, 182, 183, 184, 185, et al. passim, e il Ravaisson, *Essai sur la Mét. d'Arist.* Paris, 1837, tom. I, p. 170 seq. et al. passim.

1 Vedi la loro opinione nei Principi imatematici di filosofia naturale del Newton, e nella Corrispondenza fra il Clarke e il Leibniz, inserita nel secondo volume dell'edizione delle opere leibniziane, fatta dal Dutens.

trine dei panteisti tedeschi; i quali stimano che il tempo e lo spazio siano meri fenomeni ed esplicazioni dell'Assoluto. Ora tutto ciò che panteisti c'insegnano sull'esplicazione dell'Assoluto non ha nè può avere alcun valore scientifico, ed è un mero sottilizzare, e un lavorare d'ingegno, non mica coll'aiuto di dati scientifici, ma coi fantasmi e coi sogni. Queste argute chimere, per quanto mostrino di spirito nei loro autori, non approdano nulla, sono indegne della scienza, e meritevoli di essere buttate fra le quisquilie, come i trovati dei psicologi materialisti. Coi quali i panteisti tedeschi hanno una grandissima rassomiglianza; malgrado il divario degli accessorii e dei vocaboli. Molti scrittori avvertono, maravigliando, che nell'età scorsa la filosofia si mise in Germania ed in Francia per due vie affatto diverse e contrarie; qua materiale e sensitiva, là piena di una spiritualità forte, e peccante più per eccesso, che per difetto di speculazione. Io non nego che tra i filosofemi dei due paesi corrano differenze notabili; alcune delle quali furono da me avvertite in altra occasione. Ma non veggo punto fra il materialismo degli scrittori francesi e inglesi, e il panteismo degli Alemanni, quella diversità grande e contrarietà, che altri ci ravvisa: trovo che i due sistemi sono gemelli, nati ad un corpo dalla stessa madre, cioè dalla eterodossia dei filosofi anteriori, e sovrattutto dal psicologismo di Cartesio. Il panteismo cosmologico è in sostanza un vero materialismo (benchè cammini sull'esquisito delle astrazioni), il sensibile esterno predominandovi all'intelligibile; onde il Sistema della natura è meno alieno dalla Filosofia della natura, che altri non crede, non ostante il grande intervallo, che corre fra le parti accessorie delle due teoriche, o che risguarda l'ingegno e l'animo degli autori. Ma se si mettono da parte le influenze religiose, che non mancano mai nei filosofi tedeschi, e una certa elevatezza intellettuale, con cui sogliono nobilitare almen la forma dei loro pensamenti; se si discorre solo dei principii, ridotti alla loro nudità scientifica, e scevri di ogni contraddizione, io chieggo qual è il divario essenziale, che passa fra l'ateismo del Diderot o dell'Holbach, e la deificazione della natura, com'è intesa dai panteisti oltrerenani di questo e del passato secolo?

Per conoscere il genuino valore del tempo e dello spazio, bisogna considerarli nel loro rispetto verso la formola ideale, a tenore del processo ontologico, discorrendo non *a subiecto*, ma *ab obiecto*, e discendendo dall'Ente all'esistenza, in vece di camminare a rovescio. Lo spirito dell'uomo in questo progresso, passando dal primo all'ultimo membro della formola, trova il tempo e lo spazio, come due concetti, che s'immedesimano col mezzo termine, cioè colla creazione. Perciò gli si

affacciano, non già come cosa semplice, ma come una sintesi di due elementi, l'uno apodittico e l'altro contingente, l'uno infinito ed eterno, l'altro temporario e finito. Il primo di tali elementi è la possibilità della creazione, che costituisce ciò che vi ha di necessario nel tempo e nello spazio puri. Il principe degli ontologi moderni, cioè il Leibniz, avvertì profondamente che il tempo e lo spazio non sono altro in effetto, che la possibilità della successione e della coesistenza, aggiuntovi la realtà loro, quando tali potenze vengono attuate nelle monadi finite, che si succedono o coesistono (3). Ma questa definizione non è compiuta nè chiara, se non si riscontra col processo della formola ideale. Imperocchè non bastando la possibilità della virtù creatrice, a compiere il concetto del tempo e dello spazio puri, nei quali si trova un'attualità e una realtà inesplicabile col mero possibile, egli è d'uopo cercare, donde questa realtà e attualità derivi. Or qual è il suo principio, se non la creazione? La virtù creatrice attuandosi di fuori, attua ed estrinseca la potenzialità della successione e dello steso: in questo momento indivisibile la virtù intrinseca e l'atto estrinseco si compenetrano nello spirito nostro, e formano una sintesi obbiettiva, che ha due aspetti, l'uno dei quali riguarda l'Ente, ed è necessario, l'altro concerne le esistenze, ed è contingente. Il risultato di questa sintesi, è l'idea del tempo e dello spazio pretti; i quali, considerati *ad intra*, sono la potenzialità stessa del creato, propria dell'Ente, e *ad extra*, l'attuazion contingente di questa potenza. Che se nel concepir questa sintesi, troviamo del misterioso, ciò non dee far meraviglia, poichè l'oscurità deriva dall'arcano della creazione. Ma la creazione, per quanto sia intrinsecamente incomprensibile, è un vero e un fatto certissimo; mediante il quale, la realtà del tempo e dello spazio schietto è dichiarata a sufficienza. E siccome i concetti del tempo e dello spazio, come gli abbiamo, sono inesplicabili, senza l'atto creativo, perciò essi giovano a render indubitato l'intuito di tale atto; giacchè in effetto l'intuizione nostra del tempo e dello spazio, presupponendo una sintesi obbiettiva dell'Ente e dell'esistente, e afferrando queste realtà nel punto del trapasso dall'una all'altra, mediante l'atto creativo, importa pure il conoscimento dell'azione creatrice, e l'immediata apprensione di essa. Insomma, possiamo rappresentarci il tempo e lo spazio puri, come una espansione circolare, che si va allargando in infinito, e rampolla da un centro semplicissimo; la quale imagine mi pare molto acconcia ad esprimere il concetto prettamente ideale. Il mezzo indiviso è l'Ente, che contiene potenzialmente, e per virtù creativa un circolo infinito: la circonferenza, che si proietta da questo punto, e si va successivamente esplicando e ampliando, è l'esistente, che nella sua sostanziale attuazione è

finito e relativo, ma infinito e assoluto, per ciò che spetta alla potenza racchiusa nel punto centrale dell' Ente.

Se lo spirito separa nella sintesi del tempo e dello spazio puri l' elemento apodittico dal contingente, avrà da un lato gl' intelligibili assoluti di eternità e d' immensità, e dall' altro gl' intelligibili relativi di durata successiva, e di estensione corporea, soggette a limiti. Non si vuol però credere che i concetti dell' eterno e dell' immenso derivino primordialmente da questa analisi. Essi accompagnano il primo intuito dell' Ente in sè stesso, e precedono logicamente l' intuito della creazione; nè questo saria possibile, se quelli mancassero. Non si dee adunque dire che le nozioni di eternità e d' immensità nascano da quelle di spazio e di tempo; ma sì bene, che le ultime provengono dalle prime. E in che modo si fa questo processo? Per via di creazione, in quanto l' elemento apodittico crea l'elemento contingente, che accoppiato al primo, compone le idee complessive di tempo e di spazio schietti. Donde segue che noi concepiamo l' Ente, e tutto il suo corredo ideale, come posto fuori dello spazio e del tempo, che vi son contenuti intrinsecamente o estrinsecamente (nello stesso modo che le idee specifiche delle cose create e le cose stesse), ma non lo contengono.

ARTICOLO TERZO.

Della logica, e della morale.

La logica e la morale ci mostreranno ancor più chiara questa sintesi media degli estremi, risultante dal mezzo termine della formola ideale. Esse si rassomigliano, in quanto il soggetto loro importa un ritorno dell' esistente verso l' Ente; il qual ritorno verrà in breve da noi descritto. La salita dell' intelletto al suo principio genera la cognizione ideale, quella dell' arbitrio la virtù morale; e siccome la logica e l'etica insegnano il modo di mandare ad effetto tale ascensione, elle sono arti, non meno che scienze. La logica in particolare, come arte, può definirsi *il magistero di salire colla cognizione all' Ente, discenderne all' esistente, e ricostruire mentalmente la formola ideale, di cui essa logica è la ripetizione.* Onde séguita che per iterare fedelmente la formola, bisogna mantenerne il progresso, e sottordinare l'esistente all' Ente, e non viceversa; altrimenti s' incorre in paralogismo, che è quanto dire si annulla la logica nella sua sostanza. Il soggetto della logica è la scienza, come tale; la quale può chiamarsi *la maturità del pensiero*, cioè *il pensiero*

perfezionato dall'arbitrio, per mezzo dell'arte. L'applicazione dell'arbitrio al pensiero, e l'arte perfezionatrice della cognizione, che ne risulta, compongono il metodo; il quale è perciò a rigore *l'etica dell'intelletto, e la legge morale della scienza* [1]. Ora il pensiero, non essendo un elemento semplice, ma una sintesi media fra l'Idea e lo spirito, fra l'Ente e l'esistente, importa quattro cose, cioè 1.° un soggetto pensante; 2.° l'attività di questo soggetto; 3.° un oggetto pensato; 4.° l'intelligibilità di questo oggetto. L'oggetto pensato può essere di varie sorti; ma qualunque siasi, dee sempre comprendere un oggetto ultimo, cioè un elemento assoluto, in cui riposi lo spirito, e da cui l'intelligibilità rampolli, come dalla sua sorgiva. I due primi elementi sono contingenti e subbiettivi, e gli altri necessari e obbiettivi, se si ha l'occhio soltanto all'oggetto supremo, e alla intelligibilità primaria e assoluta; tantochè il pensiero, che ne risulta, non è tutto relativo, nè tutto assoluto. Il nesso poi di queste due proprietà è la creazione; imperocchè l'oggetto pensato e assoluto crea il soggetto pensante, ed essendo pensabile di sua natura, crea il pensiero. E l'attività stessa del soggetto, che pensa, provenendo da Dio, come da Causa prima, per una spezie di premozione intellettiva, simile a quella, che viene ammessa, rispetto all'arbitrio, da alcuni cristiani filosofi, ne segue che la sintesi cogitativa, benchè causata secondariamente dall'uomo, è opera dell'attività creatrice, che quasi stella ritraente a sè i suoi raggi, e sole ripigliante i propri fulgori, ritorce verso sè stessa, creandolo, l'intuito delle sue fatture. Perciò si vede, quanto gravemente vadano errati que' panteisti tedeschi, che immedesimano coll'Ente il pensiero in universale, senza avvertire che il pensiero, qual è nell'uomo, importa una sintesi dell'assoluto col relativo indegna alla natura del vero Assoluto. L'Ente possiede, senza dubbio, un pensiero assoluto, che lo rende intelligente e quindi intelligibile; ma a noi non lice il raffigurarcelo concretamente, se non rimosso dalla nostra cogitazione ogni elemento subbiettivo, e risalendo da essa alla mentalità schietta, secondo le ragioni del processo analogico.

Questa sintesi cogitativa, che ha la sua radice nel mezzo termine della formola, spiega e governa le varie parti della logica, e i diversi strumenti, che lo spirito adopera per architettare la scienza, e giungere per essa alla cognizion del vero. I quali in sostanza sono tre, giudizio, raziocinio e metodo. Ora nella proposizione esprimente il giudizio, il soggetto produce per via di semplice connessione logica, o di creazione, il predicato, come l'Ente si collega colle proprietà assolute, che germinano

[1] *Teor. del Sovr.*, not. 10, p. 361.

dalla sua impenetrabile essenza, ovvero crea le cose, che in modo finito sussistono. L'Essenza e la creazione costituiscono adunque la doppia copula delle dualità cogitative e reali. Nel raziocinio la forma sillogistica è una ripetizione esatta della formola ideale, e quasi il conio di essa; imperocchè la maggiore (che è il Necessario, o vi si riduce per una intrecciatura di sillogismi succedentisi, finchè si giunga a un primo sillogismo, di cui la maggiore sia assoluto) produce la conseguenza (cioè l'assoluto secondario delle proprietà, e il contingente), per mezzo della minore (sintesi dell'Assoluto primario colle proprietà assolute, e del Necessario col contingente); onde si riproduce a capello uno dei due giudizi primitivi, che abbiam trovati nella prima formola [1]. Finalmente, il metodo sintetico risponde alla discesa dell'Ente verso l'esistente, e il metodo analitico alla salita dell'esistente verso l'Ente. Basti qui l'avere accennato tali materie, che tratterò in luogo opportuno, e nella considerazion delle quali non potrei fermarmi per ora, senza nuocere all'economia del presente discorso.

Entriamo nell'etica. L'ordine morale è senza dubbio il fine supremo dell'universo, perchè non si trova fuori di esso quell'apodittico, che solo può avere ragion di fine. La ragione e la rivelazione concorrono nel mostrarci la materia indirizzata allo spirito, la vita presente alla futura, il tempo all'eterno, la creazione materiale alla spirituale. La formola ideale c'insegna che l'Ente crea l'esistente; ma questo, essendo progressivo, inchiude un mezzo ed un termine, cioè l'apparecchio, che versa nel perfezionamento, e il termine, che consiste nella perfezione. I progressi si diversificano, quanto le mondane potenze: gli uni sono materiali, gli altri spirituali; e negli spiriti, certi miglioramenti appartengono alla cognizione e all'affetto, secondo le varie loro diramazioni, altri alla facoltà volente ed elettiva. Gl'incrementi e i civanzi dell'arbitrio sovrastanno agli altri beni, per la loro intrinseca eccellenza, e han ragione di fine relativo, in ordine agli altri mezzi, perchè posseggono un elemento apodittico, mediante il quale s'intrecciano col fine assoluto. L'ornamento e l'acquisto proprio dell'arbitrio è la virtù, che si collega necessariamente col merito, e quindi colla beatitudine [2]. Ora la beatitudine è il ritorno dell'esistente all'Ente; il qual ritorno si [illegible] non già mediante l'[illegible] dei [illegible], per quella unione intima e [illegible] non [illegible] ere la sostanzialità finita e [illegible]a, [illegible]compie, la per-

feziona; unione presentita dalla filosofia, adombrata dall'Olimpo pitagorico, dallo Sfero di Empedocle, dall'Iperuranio del Fedro, insegnata espressamente e promessa dagli oracoli rivelati. La virtù è una creazione dell'esistente, come causa libera e seconda, che risale all'Ente, per un atto imitativo in qualche modo di quel *fiat* onnipotente e divino, per cui ne discese, trapassando dallo stato ideale al grado di realtà finita. E siccome la causa seconda muove dalla Causa prima, che informa e indirizza sovranamente i suoi atti, senza detrarre alla libertà, o parteciparne l'imperfezione, si debbono ammettere due creazioni divine; dall'una delle quali uscì l'attuale universo, i cui ordini saranno ridotti dall'altra a compimento. Il termine della seconda creazione, arcanamente effigiato nei *cieli nuovi* e nella *terra nuova* della palingenesìa ortodossa [1], verserà per ciò che riguarda la sorte degli spiriti eletti, nel regno divino, e nella vita eterna, promessa dal Riparatore. Ma tutte le forze create concorrono, ciascuna a tenore della propria natura e sotto il soave indirizzo della Providenza, coi loro successivi augumenti, alla seconda e ultima azione divina, e sono l'anello, che congiunge la creazion primordiale colla suprema.

La nostra formola filosofica ci porge quindi il concetto di due cicli creativi, per cui l'Ente avendo tragittato fuori di sè una imagine delle proprie idee colla creazione sostanziale dell'esistente, a sè la richiama con amplesso amoroso, mediante una trasformazione, e una creazion successiva di atti morali, che abbelliscono e compiono l'opera della creazione prima. Il concetto del secondo ciclo è talmente connesso con quello del precedente, che tutta l'antichità orientale n'ebbe sentore: tanto che non si trova una scuola un po' importante del vecchio Oriente, o del mondo italogreco, che non abbia ammesso quel doppio circuito, come proverò per disteso nel secondo libro di questa Introduzione. Se non che, la filosofia gentilesca avendo guasto il processo iniziale della formola coll'emanatismo e col panteismo, come vedremo più innanzi, questo vizio fondamentale si allargò e comprese tutta la formola. Il primo ciclo è mondiale, e l'altro in ispecie sopramondiale: l'uno abbraccia la natura, e l'altro gli ordini oltranaturali della grazia. Il loro procedere è inverso: l'uno è discensivo, e trapassa dall'Ente all'esistente; l'altro ascensivo, e si leva dall'esistente all'Ente. Ma la loro diversità, propriamente parlando, riguarda solo le cose finite: poichè nel primo l'Ente crea l'esistente, e nel secondo lo ricrea [2], congiuntamente al suo concorso, e lo ritorna a

1 Apoc., XXI, 1.
2 Ps. L, 12.

sè, richiamandolo al principio, onde mosse. Il primo ciclo è meramente divino: il secondo è divino ed umano insieme, conciosiacchè le forze create concorrano, come cagioni seconde, a effettuarlo, sotto l'azione premovitrice e governatrice della Causa prima. Nell'uno, l'atto creativo esce dall'eterno, e riesce ad un termine estrinseco, posto nel tempo: nell'altro, le cause seconde concomitanti corrono pel tempo, ed uscendo del suo flusso, partecipano all'eterno, con quel modo di durazione immanente, benchè finita, che sempiterna vien detta da alcuni filosofi. La, quale, appellata *ævum* dagli Scolastici, tramezza fra l'eternità e il tempo: ha principio e non fine: esclude del pari la succession del discreto, e la schietta, assoluta perfezion del continuo: eccede, come l'eternità, il nostro concepimento; ma l'istinto psicologico della immortalità, e la ragione ci sforzano ad ammetterla, e a contentarci di raffigurarla in modo generico e men positivo che negativo, considerandola come un egresso dalla durazion temporaria, e un accostamento all'eterna, per quanto il gioir di questa s'addice alle nature create. Il termine del secondo ciclo non è l'unificazione dei panteisti, ma bensì l'unione che serba intatta la distinzion sostanziale e personale dell'esistente dall'Ente; non è l'eternità incomunicabile del Creatore, ma una vita sempiternale, e immune da ogni vicenda. Altrimenti il secondo ciclo distruggerebbe il primo, che ne è la base; il che è assurdo. I due cicli armonizzano insieme, e le loro attinenze scambievoli risolvono molti problemi altrimenti insolubili. Tal è, verbigrazia, quello dell'esistenza del male. Il male (parlo del mal morale, onde il fisico procede) appartiene al principio del secondo ciclo creativo, perchè in questo l'azione dell'esistente privilegiato d'intelligenza e di arbitrio, si accompagna, come causa seconda e libera, a quella dell'Ente. E laddove nel primo ciclo, l'Ente operando solo, l'atto creativo è istantaneo, immanente, estemporaneo, per ogni rispetto; nel secondo ciclo, l'esistente concorrendo, come cagion seconda, coll'Ente creatore, l' tto creativo, che è sempre eterno e immanente in sè stesso, diventa nel suo termine estrinseco, e in ordine alle esistenze cooperatrici, successivo e temporario. Laonde il secondo ciclo si dee concepire come sottentrante al primo per modo immediato, e cominciante, quando l'esistenza universale, uscita dalle mani del sommo artefice, e trapassata dalla potenza all'atto, diè principio a quella lenta e laboriosa esplicazione dinamica, che non avrà fine, se non coll'esito dei secoli [1]. Per ciò che spetta all'uomo, quel faticoso travaglio del libero arbitrio, con cui

[1] Si noti però che negli ordini meramente materiali il lavoro cosmogonico può considerarsi come una parte del primo ciclo, il quale, per questo rispetto, diventa, come l'altro, estrinsecamente successivo.

egli può meritare la palingenesia celeste, cominciò colla specie: fu accresciuto fuor di misura dal primo fallo e dai disordini succedenti; e durerà lontano, quanto il corso della vita tellurica. La Providenza sopravveglia e indirizza questo doloroso aringo, senza annullare ed offendere la libertà delle cause seconde; perchè, se la turbasse o spegnesse, la virtù verrebbe meno, e con essa la moralità, che compone il legame apodittico degli spiriti creati col loro Autore, e del secondo ciclo col primo. Ora la libertà importa la possibilità del disordine morale, e di quelle calamità senza rimedio, onde una mente libera può essere artefice a sè medesima. Donde nasce l'esistenza del male e delle pene eterne, che lungi dall'opporsi alla perfezione del secondo ciclo, vi si richieggono, perchè dovendo l'esistente cooperare all'Ente in modo liberissimo, gli effetti funesti e le sciagure dell'arbitrio abusante delle proprie forze sono parte integrale di quello. Egli è vero che la Mente governatrice impedisce, secondo i consigli adorabili e impenetrabili della sua providenza, e per modi a noi incogniti, che gli scorsi dell'arbitrio creato eccedano certi limiti, e gl'indirizza con alto e infallibile magisterio allo scopo supremo dell'universo.

L'uomo è, dopo Dio, l'attor principale del secondo ciclo creativo, per ciò che spetta agli ordini della vita terrena. In virtù dell'arbitrio, egli è in certo modo creatore, sotto la mozione e gl'influssi della Cagion prima, onde nasce *la somiglianza* [1] ch'egli ha col suo Autore, e la qualificazione traslata d'*iddio*, che talvolta gli si attribuisce [2]. Ma le esistenze di ogni sorta, in quanto han ragione di forze, sono pure effettrici; se non che, il loro operare è fatale, e non libero, come quello degli spiriti. Tuttavia, come efficienti, hanno qualche analogia, benchè assai più rimota, coll'Ente; il che non è meraviglia; quando ogni cosa esistente è esemplata sull'Ente, in quanto per lei si effetta e individua finitamente alcuna di quelle idee eterne, che si unificano e immedesimano coll'essenza infinita dell'Ente medesimo. Onde séguita che i concetti assoluti di sostanza, causa, unità, e simili, danno luogo ad alcuni relativi concetti corrispondenti, che scaturiscono dai primi nello stesso modo che le esistenze provengono dall'Ente, cioè in virtù dell'atto creativo, e sono applicabili al giro di esse esistenze. Il che tornerebbe impossibile, se fra l'esistente e l'Ente non corresse una qualche analogia e convenienza reale, benchè lontanissima, quale può darsi tra gli effetti finiti e la Cagione senza limiti.

[1] Gen. I, 26, V. 1. — V. *Teor. del Sovr.*, not. 11, p. 362.
[2] Ps. LXXXI, 6.

Il primo ciclo creativo è indirizzato e subordinato al secondo; poichè quello comprende i mezzi, e questo il fine. L'uno porge i primi principii, e crea la scienza speculativa; l'altro somministra lo scopo ultimo, e partorisce la scienza pratica. L'uscita da Dio e il ritorno a Dio, eccovi la filosofia e la natura, l'ordine universale delle cognizioni e quello delle esistenze. Laonde l'ontologia, che è la scienza dei principii, concerne principalmente il primo ciclo, e l'etica il secondo: l'una è la base, e l'altra la cima del sapere. La religione, che è la filosofia e la sapienza condotta a compimento, si stende per amendue, e del pari gli abbraccia. Dal che conséguita che la vita contemplativa è il principio, e la vita attiva il termine del filosofare. Gli antichi avvertirono questa indole bilaterale del sapere, proveniente dal doppio corso delle cose effettive; onde la loro filosofia riducevasi a due grandi argomenti, cioè al problema dei principii, e a quello del sommo bene; dai quali risultavano l'ontologia, o scienza del principio e delle cagioni, l'etica colle sue appartenenze, o scienza del fine. Troveremo questa partizione schiettamente delineata nelle grandi scuole della Cina, dell'India, dell'Italia, della Grecia, e vedremo ch' ella era fondata nell' avvertenza del doppio ciclo creativo. Se a questa vasta comprensione della sapienza antica si ragguagliano le grettezze e le miserie della filosofia presente, se ne caverà forse poca materia di boria, e molta di maraviglia.

Il corso del secondo ciclo essendo in parte opera dell' arbitrio creato, vuol essere governato da una legge. Una legge morale, autorevole, perfetta e ingiunta a menti libere, dee abbracciare tre capi, cioè il principio, i mezzi ed il fine. Sotto nome di principio intendo l'obbligazione, la quale unica e semplicissima in sè stessa, si stende per tutti i capi del codice dei costumi, e costituisce il dovere in genere, fonte di ogni dovere in particolare. I mezzi sono le regole speciali, che riguardano le varie spezie degli atti umani, traggono la forza e l'autorità loro dal cardine dell' obbligazione. Il fine è lo scopo ultimo, a cui le azioni vogliono essere indirizzate, e in cui si acqueta l' intento dell' operatore. La moralità risulta da questi tre componenti, e sarebbe superfluo il volerlo provare con un lungo discorso.

L' Ente, nel crear le esistenze, estrinseca un tipo ideale, e lo attua in certe forze finite, tratte dal nulla, eleggendolo liberamente fra gl' infiniti ordini possibili, il cui esemplare si connatura e immedesima colla divina essenza. L' universo è armonico, e merita veramente il bellissimo suo nome, come quelli altresì di Cosmo e di Mondo, perchè è una copia dell' idea archetipa; e siccome dal concento universale, e dalle

relazioni delle parti fra loro e col tutto, nascono le regole delle azioni umane in particolare, così la legge morale è una dipendenza, e quasi una effigie dell'ordine sapientissimo, che riluce in tutto il creato. Quindi, giusta l'avvertenza di Platone, la legge e l'intelligenza, che in greco suonano *noos* e *nomos* [1], vengono espresse da due vocaboli somiglianti. E veramente la stessa mente divina, che intende e comprende l'armonia mondiale congiuntamente alla legge, che ne risulta, colora ed incarna il proprio disegno colla creazione; giacchè il volere e l'intendimento si immedesimano nell'Ente assoluto. Ma la legge morale contiene un elemento apodittico, eterno, immutabile, da cui emerge il carattere proprio dell'obbligazione. Ora le regole, fondate nell'ordine delle cose mondane, sono contingenti come esso ordine: muterebbonsi, se la ragione delle creature si alterasse, e seguirebbero le sue vicende, perchè le relazioni debbono variare, variando gli oggetti, onde emergono: tuttavia, qualunque fossero le vicissitudini concrete dell'ordine finito, le menti create sarebbero sempre in debito di mantenerlo; e questa obbligazione, essendo di sua natura immutabile, comunica l'immutabilità sua a tutta la legge, ogni qualvolta le attinenze, da cui risultano i doveri in ispecie, durano nel medesimo essere. Da che adunque proviene questo elemento apodittico, che non può aver la sua radice nel giro delle esistenze? Dall'idea dell'Ente, nè può trovarsi altrove. Perciò mi maraviglio che un valente psicologo francese, discorrendo della legge morale, abbia stimato di trovar l'assoluto, che la contrassegna, nel concetto dell'ordine universale; giacchè egli è troppo evidente che per quanto si sprema questo concetto, niuno potrà cavarne ciò che non vi si trova e ripugna alla sua natura [2]. Tanto è difficile, anzi impossibile ai psicologisti, eziandio più ingegnosi, il buscar l'Assoluto, cioè la prima base di ogni vero, procedendo a tenor del metodo proprio della loro dottrina.

L'Ente vuole l'armonia universale da lui intesa e creata, e questa volontà, che s'immedesima coll'atto creativo, è pure il principio dell'obbligazione, e l'elemento apodittico della legge morale. Ondechè, siccome le regole etologiche derivano dalle relazioni scambievoli delle creature, il principio obbligativo nasce dalla volontà creatrice: l'ordine e la legge somigliano a due polle, che sgorgano dalla stessa doccia, e non si distinguono nella fonte loro. L'amore, con cui l'Ente abbraccia sè medesimo, e l'ordine universale da sè procreato, secondo l'eterno esemplare, è quella perfezione, che santità divina si appella, e di cui la moralità

1 *De leg. XII, edit. Bipont.*, tom. IX, p. 209.
2 Vedi la nota 71 del primo volume.

umana è un'ombra e una imitazione. Iddio è santo, perchè il suo volere consuona alla sua mente, e conformasi all'ordine increato, da lei espresso; il quale abbraccia le perfezioni intrinseche della divina natura, e la costituzione del mondo, preordinata coll'atto libero della creazione. Perciò la santità dell'Ente è la sintesi, o dirò meglio la medesimezza della mente e della volontà divina riunite nello stesso oggetto, come la moralità dell'uomo, imagine e riverbero di quella, è la sintesi del suo intendimento e del suo volere armonizzanti col doppio oggetto della santità divina, e consiste nella dilezione assoluta e suprema del sommo bene, e nell'amore relativo, secondario, sottordinato delle sue fatture. Quindi è che l'Evangelio colloca con sublime sapienza il principio dell'obbligazione nel volere del celeste Padre, e la perfezion dell'uomo nella sua conformità con quel sovrano beneplacito, che regola il corso delle cose create [1].

La volontà divina, in quanto è principio dell'ordine universo, e dell'obbligo morale, che ne consèguita, è ciò, che intendesi da Emanuele Kant, sotto il nome d'imperativo; vocabolo, che mi par da conservare e legittimare alla scienza, sia per la sua opportunità e convenienza, sia per gratitudine verso la memoria del psicologo illustre, che recò nell'analisi dei concetti morali una profondità e una esattezza ignote agli altri moralisti dell'età moderna [2]. Ma il Kant, sviato dalla sua falsa psicologia, considera l'imperativo come un concetto primo, e se ne vale a stabilire la credenza di un legislatore; laddove il vero si è che l'idea di questo vien presupposta dall'imperativo. Il quale infatti non appartiene al primo, ma al secondo membro della formola, e porgendoci l'Ente nell'atto creativo, cel mostra come imperiante, e volente la conservazione e il buon ordine delle sue fatture, coll'atto medesimo, che ne effettua e circoscrive l'esistenza. Onde segue eziandio che l'imperativo non è subbiettivo e psicologico, ma obbiettivo e ontologico, e importa, dal lato nostro, un semplice intuito, cioè quello dell'Ente creante le esistenze, e prescrivente agli spiriti liberi l'osservanza degli ordini divini, stanziati nel giro delle forze cosmiche. L'imperativo è adunque a rigor di termini la voce dell'Ente, che favella alla nostra coscienza, e promulga un comando assoluto e divino, analogo ai due giudizi egualmente divini, onde parlammo nel precedente capitolo. L'imperativo è anche un giudizio, come quel doppio pronunziato; se

[1] Matth. VI, 10.
[2] Il Kant dà all'imperativo morale l'epiteto di categorico, che tralascio, come quello che connettendosi con alcune specialità della dottrina critica, sarebbe nel mio sistema fuor di proposito.

non che, riferendosi specialmente all' arbitrio, piglia qualità di comando di legge, e quindi si diversifica per tal rispetto dai due altri giudicati, che attestando il vero e il fatto primitivo, s' indirizzano all' apprensiva, non al volere dell' uomo (4). D' altra parte, se l' imperativo si radicasse nel soggetto, la morale non saria obbligatoria; giacchè l' obbligazione, essendo assoluta e apodittica, non può scaturire dalla contingenza. Nel che versa il mendo radicale del Kantismo; la cui Ragion pratica, con tutta eccellenza dei particolari, manca di valore scientifico, se non le si porge una base inconcussa, sequestrandola dal psicologismo e dalle scettiche inferenze della Ragion pura. Onde segue eziandio che l' imperativo inchiude la nozion di diritto, cioè, di *una volontà suprema e assoluta, avente il potere di comandare alle creature*. Perciò, sebbene nel giro secondario delle esistenza, i diritti reciproci degli uomini provengano dai doveri; secondo l' ordine primiero delle cose, che versa nelle relazioni dell' Ente coll' esistente, il concetto di dovere nasce e dipende dalla nozione correlativa di diritto. Infatti il dovere non è intrinseco all' Ente, ma estrinseco: l' Ente è l' assoluto diritto, da cui rampollano i doveri degli spiriti liberi, in virtù dell' atto creativo. Il diritto assoluto di Dio crea il dovere assoluto dell' uomo, che possiede verso il suo Autore doveri senza diritti, come Iddio ha diritti senza doveri; ma siccome tal sudditanza è comune a tutti gl' individui, e questi sono in società fra loro, il dovere assoluto verso Dio importa molti doveri relativi verso gli altri uomini, e da tali doveri nascono diritti altresì relativi, che legano insieme le varie membra della umana famiglia [1]. Il concetto di dovere è adunque secondario, e quello di diritto primitivo: la congiuntura, che corre fra loro è altrettale, che quella dei due estremi della formola, e si fonda nella creazione, giacchè il diritto crea il dovere, come l' Ente crea le esistenze.

L' imperativo non si ristringe al solo concetto di obbligazione, ma si stende più oltre, e discorre per due altri momenti essenziali, e degni

[1] Ecco l' ordine secondo il quale si avvicendano logicamente i doveri e i diritti: 1.° Diritto assoluto, proprio di Dio. 2.° Dovere assoluto, proprio delle esistenze libere, e riguardante Iddio solo. 3.° Doveri relativi, che legano gli uomini fra loro, in virtù del dovere assoluto, comune a tutti. 4.° Diritti relativi, che sono la correlazione necessaria dei doveri relativi. Vedesi come nella serie ideale il concetto di dovere tramezza, laddove quello di diritto costituisce il principio ed il fine. Il che è precisamente il rovescio di quanto insegnasi al di d' oggi da certe scuole, che antepongono il dovere al diritto; sentenza vera, relativamente agli ordini umani e civili, che sono affatto secondarii, ma falsa, rispetto all' ordine primario, divino e assoluto.

che il filosofo li consideri attentamente. Come tosto l' arbitrio dell' uomo ha ubbidito o contravvenuto alla voce autorevole e inflessibile dell' imperativo, questa, per dir così, muta tuono, loda o biasima, approva o condanna l' azione commessa, e si trasforma in sinderesi consolatrice o in rimorso. Il buon testimonio e il pungolo della coscienza nell' uomo virtuoso e vizioso, sono l' effetto dell' imperativo; dal canto del quale non corre alterazione di sorta: la vicenda deriva solo dalle varie attinenze, che passano fra l' imperativo uno, immutabile in sè stesso, e i diversi stati, per cui si aggira l' animo umano. L' imperativo è la voce banditrice del dovere; la quale, prima dell' azione, avendo rispetto al futuro, è semplicemente obbligatrice: ma perpetrata l' azione, acquista un nuovo riguardo verso il passato, e diventa approvatrice o riprenditrice dell' azione virtuosa o colpevole. Il cambiamento concerne dunque l' esistente, e non l' Ente, che è il principio dell' imperativo. Il terzo momento del quale, versando nei concetti di merito o di demerito, accompagnanti la buona testimonianza, che la virtù rende a sè stessa, e il rodimento della rea coscienza, è pure della stessa natura, e non arguisce nulla di nuovo, se non dal canto dello spirito umano. Il merito è la promessa di un premio, e il demerito la minaccia di un castigo, l' uno e l' altro assoluti, per quanto durano le cagioni loro, cioè la virtù o la colpa. Anche qui l' imperativo non cangia di natura; ma diventa promettitore o minatorio, in quanto l' arbitrio, che si è migliorato o peggiorato, al bene, o al male appigliandosi, ha acquistato una potenzialità di guiderdone o di supplizio, che svolgendosi coll' aiuto del tempo, effettua la ricompensa o la pena, come prima si dissolve e dilegua il composto organico e corruttibile dell' uomo terrestre. Imperocchè il premio e il castigo sempiterno saranno in gran parte l' effetto dell' abitudine virtuosa e viziosa, connaturata agli animi buoni e tristi, e resa inseparabile dalla lor condizione [1].

In ciascuno dei tre momenti dell' imperativo, l' elemento apodittico s' inframmette al contingente, e seco si unisce, secondo la sintesi propria dell' atto creativo. Ma siccome nell' ultimo momento l' imperativo accenna a un bene o ad un male avvenire, il cui valore è assoluto, infinito, proporzionato alla grandezza morale del merito o del demerito, esso importa di necessità il secondo ciclo creativo, e strettamente gli si attiene. Infatti la sanzione dell' atto morale versando [illegible] la fruizione o nella privazione dell' Ente, e quindi inchiudendo il c[illegible]mento, o la cessazione perpetua del secondo ciclo, l' imperativo [illegible]tenere il concetto di esso, dee

[1] *Teor. del Sovr.*, num. 118, p. [illegible]

determinarlo, come finalità del ciclo che lo procede, dee manifestarsi, come la voce soave ed imperiosa dell'Ente, che a sè richiama ed invita gli spiriti dotati di libertà e di ragione.

E in vero l'imperativo, non altrimenti che l'Intelligibile, mostra ed atteggia l'Ente, come personale e parlante agli spiriti creati. L'uno è la personalità volitiva, e l'altro la personalità intellettiva di esso Ente: l'uno ha rispetto all'arbitrio, e l'altro alla mente dell'uomo, ché ode l'eloquio di quello, e fruisce della sua luce. E come l'Intelligibile, informando l'intuito nostro, crea il pensiero, così l'imperativo, inspirando l'atto libero, crea la virtù; virtù e pensiero, due sintesi medie dell'Ente e dell'esistente, costituite dall'atto creativo. L'imperativo, come persona, assume nel primo momento il sembiante di legislatore: nel secondo, la maestà di giudice: nel terzo, il dolce o formidabile aspetto di retributore o vindice. L'Ente apparisce, e fa, per dir così, le prime parti in questi tre atti della coscienza: il processo morale tutto quanto, dalla promulgazione della legge fino alla sentenza di assoluzione o di condanna, è come un dramma giudiziale, che passa fra 'l cielo e la terra, fra l'uomo e Dio, e abbraccia i tre termini della formola ideale coi due cicli che ne risultano. Avendo l'occhio a questo processo ontologico, mi venne altrove affermato che le idee di legge, di legislatore, di giudizio, e simili, così frequenti nel linguaggio e nella vita degli uomini, non vengono punto trasferite dalla giustizia umana alla divina, ma da questa a quella [1]. E di vero le nozioni di dovere e di diritto, in quanto si applicano alle attinenze degli spiriti creati fra loro, sono una derivazione dei concetti medesimi, in quanto corrono fra l'esistente e l'Ente, ed emergono dall'azione creatrice.

Il fine della legge morale è l'unione perfetta dell'esistente coll'Ente, il cumulo assoluto dell'imperativo nel suo terzo momento, e il compimento del secondo ciclo creativo. L'animo umano, come intelligente, non può sequestrarsi dall'Intelligibile, senza lasciar di pensare, e venir meno, come essere cogitativo. Ma come libero, egli può accostarsi all'Idea, o dilungarsene; può unirsi con essa amorosamente, o cessarla da sè, odiarla e perderla; e in questa congiunzione e separazione, in quest'odio e amore supremo, consistono la sua vita e la sua morte. Sì come l'animo, se non è il vero principio vitale (come affermano alcuni, che non lo provano), è almeno una condizione necessaria per la vita materiale dell'uomo; così l'Idea è il principio della vita spirituale, l'anima dell'anima, l'archeo,

[1] *Teor. del Sovr.*, num. 78, p. 74 seq.

che muove l'organismo incorporeo, e attua le potenze dello spirito umano. Ora l'Idea è l'Ente, e l'unione dell'arbitrio con esso Ente può effettuarsi in due maniere; cioè imperfettamente, e per opera del solo amore, o in modo compito e perfetto, per via di possesso e di godimento. E veramente la relazione dell'atto morale verso il suo termine può considerarsi nel moto o nella quiete. Per la quiete, lo spirito creato, avendo conseguito la meta de' suoi desideri, si riposa in essa tranquillo e felice, e ne ha quella fruizione intima e perfetta, che acqueta ogni sua brama, e bea le sue potenze. Pel moto, egli si sforza di ottenere quel fine, che vede tuttavia lontano, e dal conato nasce la dilezione, cioè un amoroso e fervido anelito, con cui l'anima si slancia verso il sommo Bene, ed aspira a goderlo. Ora nell'affetto consiste tutta la morale, per ciò che spetta all'elezione del fine; e i dettati di filosofia consuonano a capello con quelli della religione, che colloca la virtù perfetta nella carità, e nell'abito contrario della cupidigia l'amore vizioso (5). La carità è la dilezione del Bene per sè stesso; non già del bene astratto, secondo il parere degli stoici, ma del bene concreto, sostanziale, impersonato assolutamente e individuo nella divina natura. E veramente, se ogni atto pienamente virtuoso non fosse informato dal divino amore, come mai potrebbe Iddio essere il fine della legge (6).

Benchè lo spirito dell'uomo non si possa sequestrar dall'Idea, come intelligibile, tuttavia l'assenso e la propensione affettuosa dell'arbitrio verso di quella, ridonda in bene della stessa conoscenza, e l'accresce, l'avvalora, la perfeziona; dove che l'avversione e l'odio della volontà libera, in ordine al Bene supremo, la scemano ed offuscano. Quindi è che gli amatori delle verità intellettive, hanno un intuito di esse assai più vivo e pieno di coloro, il cui animo è involto e invescato nell'affetto vizioso delle cose sensuali. Quindi nasce a lungo andare in questi infelici quella moral *cecità* [1], che è il castigo più tremendo di chi abusa i doni del cielo; la qual viene anco detta propriamente *abbandono di Dio* [2], perchè in effetto l'Idea si ritira dagli animi incalliti nel male, infondendo in essi solo quel tanto di virtù motrice, che si ricerca, acciò non ricaggiano nel nulla, onde uscirono. Tal è quell'*uomo carnale* [3], e dotato di *reprobo senso* [4], che si mostra inetto a conoscere ed assaporare le cose

1 Is. XLII, 7, 16, 18, 19; XLIII, 8. Jer. XXXI, 8. Joan. IX, 39, 40, 41. Rom. XI, 25-2. Pet. I, 9.
2 Deut. XXI, 17-2. Par. XV, 2; XXIV, 20. Ps. XXXVII, 22.
3 Rom. VII, 14; VIII, 1-13; XIII, 14. — 1 Cor. XV, 50. — 2 Cor. X, 3. Gal. I, 16; V, 17, 19, 24; VI, 8 et al. passim.
4 Rom. I, 28.

celesti, e per cui sembra quasi spenta ogni luce intellettiva; tanto egli è ottenebrato dalla caligine dei sensi. L'incredulità in molti (dico in molti, e non in tutti), non muove da altra causa: non si può credere, perchè non si vuole amare: il gelo del cuore produce ed addensa le tenebre dell'intelletto. L'influenza poi dell'arbitrio nelle altre facoltà è tale, che si fa sentire, non pur nel corso mortale, ma eziandio nel suo termine, e più ancora in questo, che in quello; giacchè l'animo disgregato dal composto degli organi corruttibili, avrà una piena attuazione degli abiti acquistati coll'uso libero delle sue forze. Imperò l'intuito perfetto dell'Idea nella sua essenza, benchè sia un privilegio oltranaturale e un dono singolare della divina munificenza, verrà certamente aiutato dallo stato avventuroso di un'anima, che amando vivamente e tenacemente il suo oggetto, si è, come dire, disposta e connaturata a fruirne compitamente [1].

Il mal morale è negativo, e occorre ogni qual volta l'individuo vien meno al suo destino, e annulla, quanto a sè, il secondo ciclo creativo, rifiutando il suo libero concorso all'opera artificiosa della Providenza sopra la terra. Il secondo ciclo versa, per ciò che spetta alle menti libere, nel loro miglioramento; le quali, quando riposano in sè stesse, come nel loro proprio fine, nè si curano di rinvertire al loro principio, anzi se ne dilungano, avversandolo e inimicandolo, prevaricano la legge morale contraddicono all'istinto della perfettibilità e rinunziano alla perfezione; onde si rendono artefici della propria rovina. L'insistenza dell'esistente in sè medesimo è la cupidità, opposta al caritevole affetto, che è il regresso e l'unione dell'anima col sommo ed infinito Bene [2]. L'essenza del mal morale consiste nel collocare l'ultimo fine, fuori dell'Ente; il che importa un'assoluta inversione del secondo ciclo creativo, e quindi una negazione del primo. Quando uno spirito libero si è confermato in questa condizione, la pena sottentra alla colpa; giacchè quella è propriamente la fissazione nel male e la contumacia del reo connaturato alla propria nequizia, e in essa perpetuamente incollato e confitto. La creatura ribelle, che ha riposto in sè stessa il fine delle sue azioni, e alterato, per quanto sta in lei, l'ordine divino del mondo, viva per sempre congiunta all'oggetto della sua scelta, sia in eterno divisa dall'Ente: goda e si pascoli della propria miseria: trovi nel fallo medesimo il verme,

[1] *Teor. del Sovr.*, num. 118, p. 130 seq., not. 35, p. 393 seq.

[2] Quindi l'apotegma conciso e mirabile di santo Agostino, che l'ordine morale consiste nel *frui Deo et uti creaturis;* apotegma, che ricorre molto spesso nelle sue opere.

che lo castiga. In ciò consiste l'essenza della pena eterna; la quale è la perdita fatale e perpetua di quel bene, che l'uomo liberamente ha gittato da sè. L'inversione del secondo ciclo creativo, che fu passaggera e libera nel tempo, riesce necessaria e immanente nella durata senza fine; cosicchè il corso volontario dell'esistente verso il male, che è quanto dire verso il nulla, viene compiuto e chiuso, mediante un eterno e morale divorzio di lui dal primo principio e dall'ultimo termine della sua natura (7).

ARTICOLO QUARTO.

Della cosmologia.

Fra le discipline filosofiche, somministrate dal terzo membro della formola, la psicologia, che si travaglia nel conoscere l'esistenza spirituale dell'uomo, occupa senza dubbio il primo luogo, e si collega intimamente colla scienza ontologica. Ma siccome per una parte la materia è ardua, amplissima e malagevole ad accorciarsi, e per l'altra parte mi propongo di trattarla appieno in un lavoro particolare, me ne passerò per ora, e dirò solo poche parole delle discipline che vengono appresso, secondo l'ordine sopradescritto.

La cosmologia è la scienza dell'universo, considerato nei concetti intelligibili, che concorrono a formare la sua notizia, e sovrastanno a' suoi sensibili componenti, spirituali o corporei; i quali sono il soggetto della psicologia e delle scienze fisiche. Ora l'universo, come intelligibile, è un conserto di forze varie, armoneggianti e unizzate con sapientissimo magistero; secondo che risulta della voce medesima di Universo, che indica la convergenza del moltiplice verso l'uno. Dal che si vede che l'organismo della formola ideale si reitera nel cerchio dell'esistente, così avendo riguardo al tutto, come alle singole parti, e che in tal geminazione risiede la similitudine remotissima dell'esistente coll'Ente. Ora la formola ideale: *l'Ente crea le esistenze*, si può voltare in questa: *l'Uno crea il moltiplice*, che esprime il primo ciclo della creazione, e accenna secondo, cioè all'unificazion del moltiplice, senza scapito della distinzion sostanziale e della individua entità delle cose. I due cicli creativi, trasferiti nel giro delle esistenze, diventano generativi; perchè infatti la generazione, secondo i principii della filosofia dinamica, è rispetto all'esistente ciò che è la creazione in ordine all'Ente. La generazione è una creazione di fenomeni, come la creazione propriamente detta è una produzione di

ostanze attuose e causanti, cioè di forze. Perciò la formola ideale, reiterandosi nel giro delle esistenze, si parte in due cicli generativi, che rispondono ai due cicli creativi. Il primo ciclo generativo si può esprimere così: *l'uno genera il moltiplice*; il secondo: *il moltiplice ritorna all' uno* [1]. Dall' accozzamento dei due cicli risulta la formosità del Cosmo, singolarmente del microcosmo; imperocchè, come avverte il Bruno cui molti autori moderni non si fecero scrupolo di rubare, senza citarlo), « la spezie umana, particolarmente ne gl'individui suoi, mostra « di tutte l'altre la varietade, per essere in ciascuno più espressamente « il tutto, che in quelli d'altre spezie [2]. » Ognuno di tali cicli consta di tre termini, come la formola; il primo dei quali rappresenta il principio, l'ultimo significa il fine, e l'altro, che è mediano, esprime la relazione. Il mezzo, essendo di sua natura andativo, e versando in un moto, per cui l' inizio si unisce coll' esito del progresso ciclico, è un'azione successiva e passeggera, dove che il principio ed il fine formano insieme un composto estemporaneo. Negli ordini, che si chiamano materiali, il composto è l'organizzazione, e nei misti, il sociale consorzio, o vogliam dire la civiltà: l'azion del primo è la vita, dell' altro il progresso o perfezionamento. D'altra parte, il primo ciclo è genesiaco, e il secondo palingenesiaco. Ma i cicli generativi si accompagnano in effetto e coesistono ai cicli creativi, da cui dipendono, giacchè l'esplicazione delle forze, cioè delle cagioni seconde, procede dall' azion creatrice e immanente della Causa prima.

Il ciclo generativo, considerato universalmente, si attua in tre modi diversi, e partorisce tre sintesi disformi, in ciascuna delle quali gli estremi si raccozzano, atteso il nesso e la comunicazione del membro interposto. Ogni sintesi abbraccia una dualità armonizzata dall'unità mediatrice; quali sono la sostanza e i modi, la forza e i fenomeni (o vogliam dire, men propriamente, la causa e gli effetti), il centro e la circonferenza. Le due prime occorrono in ogni esistenza individuale, e la terza nei vari complessi o aggregati d'individui, dai menomi sino ai massimi e a tutta quanta l' universalità delle cose. Le voci di circonferenza e di centro, discorrendo generalmente, hanno un valore semplicemente metaforico, ed esprimono il vincolo dell' uno col moltiplice nelle varie organazioni miste o corporee; e così voglionsi intendere, quando altri dice, verbigrazia, che l'anima è il centro dell' uomo, il cervello de' nervi, il cuore delle vene e delle arterie, il padre della famiglia, il sovrano dello stato, e via

[1] *Teor. del Sovr.*, not. 7, p. 358, 359, 360.
[2] *De la causa, principio et uno*. Dial. 1. — *Op*. Lipsia, 1830, tom. I, p. 215.

discorrendo. Ma nei composti prettamente corporei, l'organism
sempre una forma più o meno circolare, che sembra farsi vie
precisa ed esatta, a mano a mano che si ristringe l'intensità o la
tezza della vita, e si allarga la sfera delle esistenze, finchè diviem
nicamente perfetta nelle ellissi astronomiche. Quindi è che la forz
siva e concentrativa, propria di tutte le aggregazioni organiche,
centrifuga e centripeta nel sistema generale degli astri, e rappres
tutti i casi l'opposto indirizzo dei due cicli generativi, onde risul
monia del tutto. Ne a ciò ripugnano in modo alcuno le osservazio
scienza moderna, allegate dai fautori dell' epigenesi organica, con
occasione di mostrare altrove. La monadologia del Leibniz, bencl
si trova ne' suoi libri sparsamente accennata, anzichè esposta e di
sia un semplice schizzo, è tuttavia radicalmente il miglior lav
si possegga in questa parte delle inchieste cosmologiche. E veran
monade leibniziana è una forza sostanziale, che successivamente e
dosi, dà origine alle due prime sintesi, cui la terza si aggiunge,
una forza principale e regolatrice divien centro di un aggregato.
cazione della monade corrisponde al primo ciclo; ma se alla Mon
si congiunge l' Ottimismo del gran filosofo tedesco, e per qualch
la Palingenesia di Carlo Bonnet (8), che seco s' intreccia, si ha il
ciclo, così rispetto alla generazione, come in ordine alla creazione.
abbozzi cosmologici (tuttochè imperfettissimi, intarsiati d' ipotesi,
riori per alcun verso ai saggi medesimi degli antichi), e alcun
brevi, ma sugosi e magistrali del Vico, hanno il pregio assai raro
mutilare la scienza, secondo l' uso dei sensisti, e di non alterarl
favole del panteismo (9).

Gravissima quistione di cosmologia è quella, che riguarda l
dell' universo. I due cicli generativi non bastano a somministrarc
dell' ordine cosmico, che è *l' indirizzo dell' esistenza universale
fine ultimo;* giacchè essi ci rivelano delle mire relative e seco
non un fine assoluto e supremo. D'altra parte, la notizia dei fini
e secondarii presuppone quella di un intento supremo e assolut
perocchè, come tutti gl' intelligibili relativi derivano dall' intelligil
soluto, l'idea di uno scopo contingente e limitato proviene da q
un termine necessario e infinito. Vedesi pertanto che la stessa not
l' ordine emergente dai due cicli generativi non si può avere,
si conosce il fine assoluto. La sola cosa, che ci venga insegnat
esperienza, è una certa uniformità nelle esistenze, e la successio
stante dei fenomeni mondani. Ora la finalità non si contiene megl
causalità nella successione dei fatti sensitivi; e gli argomenti di
Hume contro la causa efficiente militano del pari contro la causa

L'esperienza ci fa vedere uno o più fenomeni succedenti ad altri fenomeni, e nulla più. Ora, siccome l'Hume ne conchiude ragionevolmente, che stando nei limiti della esperienza, non si può affermare che il secondo fenomeno sia causato dal primo, e così via via successivamente, non si può tampoco asserire che il primo fenomeno sia indirizzato all'ultimo, come a suo fine. Per ispiegare e legittimare il principio teleologico, come quello di causa, egli è d'uopo perciò ricorrere agl'intelligibili, e accozzarli colle impressioni sensitive. Nel principio di causalità l'idea di cagione si connette col fatto sensibile d'incominciamento: così pure nel principio di finalità, l'idea di fine, si accoppia col fatto sensibile della costanza e del progresso graduato nella successione. Il concetto sensibile d'incominciamento, congiunto all'idea razionale di causa, porge la nozione di principio attivo, producente, e di produzione: il concetto sensibile di successione regolare e progressiva, accompagnato da quello di fine, suscita l'idea di principio intelligente, ordinante, e di ordine. Dunque l'idea di ordine non ingenera quella di fine, ma sì bene l'idea di fine partorisce quella di ordine e le dà un valore obbiettivo. Noi potremmo vedere e contemplare eternamente l'armonia universale, senza conoscerla, come armonia, e senza cavarne l'idea di un ordine effettivo, se il concetto di fine, e il principio teleologico non ci fossero somministrati dalla ragione (10).

L'idea di fine deriva da quella dell'Ente creatore. L'Ente si mostra attivo e pensante nell'azione creatrice: come attivo, è Causa efficiente e tira gli esseri finiti dal nulla; come pensante, è Causa finale, e le proprie fatture a uno scopo ultimo indirizza. Il primo concetto, che ci facciamo dell'intelligenza divina, non ispunta già in noi per via di un processo *a posteriori*, che raffiguri la mente infinita a similitudine della nostra; giacchè un tal processo, non preceduto da altro discorso, ci condurrebbe diritto all'antropomorfismo [1]. Noi lo acquistiamo bensì *a priori*, colla considerazione dell'Ente stesso, il quale ci si manifesta come essenzialmente e assolutamente intelligibile; e quindi come intelligente; giacchè l'intelligibilità assoluta dee penetrare sè stessa, ed essere intelligenza assoluta e infinita. Ma questo concetto dell'intelligenza divina nascendo per isbieco dall'intelligibile, che ci è noto direttamente, perchè s'immedesima coll'idea dell'Ente, è soltanto generico e imperfettissimo. Nel séguito poi, quando meditiamo sulla nostra propria mente, e sulla connessione di essa colla finalità delle nostre operazioni, trasferiamo questa dote nell'Ente, ma per modo solamente analogico; il qual temperamento è motivato e

[1] *Consid. sop. le dott. relig. di V. Cousin*, cap. 5.

determinato dalla cognizione anticipata dell'Ente stesso, come ass(mente intelligente e intelligibile. Vedesi adunque che la prima no di fine non ci è già data dalla riflessione psicologica, ma bensì dal cetto dell' Ente intelligibile e intelligente, creante ed estrinsecante creazione le idee eterne in lui stesso racchiuse. Quindi nasce l' ide nerale di ordine, che vien da noi applicata alle mondiali esistenze, chè il concetto di fine ci fu già suggerito dall' atto creativo.

Egli è adunque il ciclo creativo, che ci mette in grado di conc il fine assoluto, e quindi anche i fini relativi, e l'ordine secondari fini generativi. Noi veggiamo l' armonia del ciclo generativo, in qu questo si contiene nel ciclo creativo : veggiamo l' ordine dell'esist in quanto si contiene nell' Ente. Perciò, invece di affermare, come s comunemente, che l' *ordine è nel mondo*, è più esatto e più rig il dire che *il mondo è nell'ordine*, cioè nell' Ente, da cui procede via di creazione, e in cui sussiste continuamente, atteso la presenz l' immanenza e l' assidua efficacia della virtù creatrice. L' intuito del dine è l' intuito di Dio stesso; tanto che nella cognizion primitiva non apprendiamo che Iddio è, perchè l' universo è ordinato, ma a contro veggiamo che l' universo è ordinato, perchè viene da Dio, p Iddio è. In questo caso, non è già la statua, che provi l' esistenza maestria dello scultore; ma in vece il senno proprio dell' artista ci a conoscere l'eccellenza delle sue opere. L' argomento teleologico è lido e inconcusso, se si adopera come un processo secondario, che ri in modo inverso la sintesi primitiva; ma se si vuol separare da q sintesi, e considerare come un raziocinio iniziale e assolutamente pi se ne recide il nervo, e si dà ai sofismi degli atei e degli scettici forza, che non hanno certamente in sè stessi.

Il primo ciclo creativo non ci può somministrare l' idea di fine, ordine, se non si accoppia col secondo. Infatti l' Ente, che apre il p ciclo, come principio o sia Causa efficiente, chiude il secondo, fine e Causa ultima. Il fine assoluto, a cui mira l' Ente nell' atto crea essendo l'Ente stesso, questo atto importa un ritorno di esso Ente medesimo; nel qual ritorno consiste il secondo ciclo creativo. Sic adunque il secondo ciclo ci è dato nel primo, dalla connessione d trambi risulta il concetto di fine e di ordine assoluto, che applich quindi ai cicli generativi.

ARTICOLO QUINTO.

Della estetica.

L'estetica versa principalmente nei concetti del sublime e del bello, corrispondenti a due membri della formola. Il sublime, secondo Emanuele Kant, nasce dall'idea dell'infinito suscitata dall'impotenza, in cui è lo spirito, di afferrare una forma esteriore; il che, tradotto nel nostro linguaggio, viene ad esprimere il predominio dell'Idea nella contemplazione di un sensibile. Le varie specie di sublime, distinte dal filosofo tedesco, riguardano solamente le forme estrinseche, che rappresentano la nozione di esso; le quali possono essere una estensione o una forza; ma il concetto e il sentimento del sublime sono sempre in sè stessi eccitati dall' idea dell'Ente. Egli è vero che l'Ente si può considerare, per dir così, in quiete o in moto; cioè in sè medesimo, o nell'atto creativo: e in questo secondo caso il sublime è dinamico. Tuttavia, se ben si guarda, vedesi che l' elemento sublime contenuto nel concetto di una immensa forza creativa (come nell'esempio della Genesi, notato da Longino), non si può disgiungere dall'idea dell'Ente infinito, artefice della creazione. D'altra parte però è verissimo che l'Idea sola non può partorire il senso del sublime, se non è accompagnata da un fantasma o da un sensibile; i quali, germinando dall'azione creatrice, chiariscono che il sublime non può apparire, se non interviene il pensiero di tale azione. Egli è adunque manifesto che il concetto del sublime appartiene al mezzo termine della formola ideale, e partecipa dei due estremi, in quanto l'Ente somministra sostanzialmente la materia, e l'esistente la forma. Ma l'atto creativo consta di vari momenti, alcuni dei quali tengono più dell'Ente, e gli altri dell'esistente, secondochè si trovano più accosto al principio o al fine del processo ideale nel suo primo ciclo, come abbiamo toccato dianzi. L'idea di forza creatrice appartiene ai primi, e quelle di spazio e tempo schietti fanno parte degli ultimi. Al sublime, secondo che rampolla dall'uno o dall'altro di tali momenti, si può riferire la distinzione del criticismo, chiamando dinamica la sublimità, che emerge dal primo momento, e matematica quella che nasce dal secondo. E benchè l'Idea, posta in moto, non in quiete, sia comune ad entrambi; tuttavia ella spicca tanto meglio, quanto più predomina nel concetto ideale, onde il sublime rampolla. Quindi è che il sublime dinamico è più forte e commovente dell'altro; e ben fece Longino a tôrre da questa specie l'esempio del suo sublime. Notisi ancora, che se il sublime proviene dall'intuito dell'atto creativo, che gli dà la materia e la

forma, ne consèguita che la forma vien dopo la materia, in vece di andarle innanzi, secondo il dettato di Emanuele Kant. E in vero, se l'elemento intellettivo del sublime non creasse l'elemento formale, cioè il sensibile, ne nascerebbe una contraddizione fra la genesi del sublime e il processo della formola.

Il bello risiede principalmente nel terzo termine della formola. Il sublime crea il bello, e non viceversa. Il bello è un sublime attenuato, e consta al pari di due elementi, l'uno intellettivo e l'altro sensibile: quello è l'uno, questo il moltiplice. L'uno è relativo, non assoluto; e benchè l'unità relativa sia inescogitabile senza l'assoluta, tuttavia siccome in questo caso l'Idea non ispicca, nè predomina, il bello si distingue dal sublime. Nel bello prevale il sensibile, nel sublime l'intelligibile. Per tal ragione, e perchè il sublime è logicamente anteriore, questo precorse negli annali dell'arte, e dovette precorrere al bello. Il che può impacciare alquanto i fautori del progresso nel senso moderno, i panteisti e i materialisti, che fanno uscire i primordii della civiltà antichissima dalle grotte e dalle selve. La colpa non è nostra, ma della storia; colla quale se la stringhino. Sublimi più che belli furono gli artifizii e i poemi, così antichissimi e orientali, come de' bassi tempi; belli, anzichè sublimi, que'della greca e romana civiltà, o della rinata coltura. Dante, Michelangelo, l'Ariosto, il Shakspeare, e i grandi poeti spagnuoli chiusero il sublime dei bassi tempi, come gli architettori ieratici, i poeti ciclici della Grecia ellenica e dell'Oriente, e sovrattuto Mosè, apersero quello delle età antichissime.

Nel bello, come nel sublime, l'elemento intellettivo produce pure la forma sensibile, e non viceversa. Perciò l'ingegno creativo del poeta e dell'artista trapassa dal concetto alla forma, e non dalla forma al concetto che la signoreggia. In ciò consiste l'estro inventivo e la vena dell'immaginare propria delle lettere e delle nobili arti. Mi studierò altrove di descrivere, per quanto è possibile, questo misterioso processo della mente, che discorre dal mero concetto alla sua forma estrinseca. Mostrerò che v'ha qui oltre a un processo dinamico della forza intuitiva, un atto obbiettivo dalla parte dell'Idea, il quale s'immedesima coll'atto creativo. Farò pur vedere che i due cicli generativi si riproducono più o meno nelle tre forme principali della poesia, eccellentissima fra le arti, cioè nell'ode, nel dramma e nell'epopea; ciascuno de'quali poemi si governa con leggi simili a quelle dell'universo (come l'arte umana si esempla sulla natura, che è l'arte divina), e mostra la convenienza della poetica colla cosmologia. Non entro per ora in questa parte, do-

'endomi attenere soltanto alle materie, che maggiormente importano llo scopo del presente lavoro.

Non posso però lasciar di accennare, oltre il bello e il sublime, un erzo elemento estetico, di grandissimo rilievo, e pur negletto o superficialmente trattato dai retori e dai filosofi. Questo si è il meraviglioso, che può tener del sublime o del bello, in quanto si congiunge con esso loro, ma non è riducibile semplicemente all' uno o all'altro di tali concetti. Oltre la sua forma estrinseca, esso consta di un elemento intellettuale, composto delle nozioni di sovrannaturale e di sovrintelligibile; l'una delle quali esprime una relazione *a priori* dell'Ente verso l'esistente, l'altra è meramente ideale [1]. Questi due elementi si trovano sempre congiunti nel concetto estetico del maraviglioso; ma siccome può prevalere l'uno o l'altro di essi, perciò hanno luogo diverse specie di mirabilità, le quali non accade ora distinguere. Se si avverte poi alla radice del sovrintelligibile, e della forza creatrice, donde emerge il sovrannaturale, s' incontra il concetto di Essenza, che domina nel maraviglioso, e ne è la base, come le nozioni dell' Ente e dell'esistente sono i principii del sublime e del bello.

ARTICOLO SESTO.

Della politica.

Ci rimangono finalmente a considerare le attinenze della formola ideale colle dottrine civili. Siccome lo studio di queste, o almeno la vaghezza di studiarle, ovvero anche di parlarne e di scriverne, senza averle studiate, è frequente oggidì, e non si può negare che siano di grandissimo rilievo, il lettore mi avrà per iscusato, se sarò più lungo su questo punto, che sugli altri rami della filosofia, menzionati nel corrente capitolo.

La scienza politica, che al presente tiene l' onor del campo, deriva, come le altre discipline filosofiche, dalla fonte viziosa del psicologismo cartesiano. Il Descartes, rimossa l'Idea dalla prima filosofia, introdusse il metodo psicologico, che giusta l' avvertenza dello Stewart, partorì il sistema del Locke, e per mezzo del Locke (ciò che non fu avvisato dallo Scozzese), diede origine a un sensismo più grossolano. Il psicologismo giunse nella scuola critica al più alto segno di perfezione, a cui potesse

[1] *Teor. del Sovr.*, not. 67, p. 432, 433, not.

aspirare, mentre fra le mani dei sensisti francesi divenne il sistema più leggiero, che possa cadere nella mente di un filosofo; tanto che il Kant e il Condillac, l' Hegel e il Destutt-Tracy accennano ai due estremi di questa scienza psicologica, nipote o pronipote del gallico Renato. Nè i pestiferi influssi si contennero fra i limiti della filosofia schietta; ma invasero a poco a poco tutto lo scibile, e specialmente quelle scienze miste, che per l' oggetto predominante appartengono alla speculazione. Quindi ne nacque quella debolezza e imperfezione teoretica della maggior parte degli statisti moderni, dal Sidney e dal Locke fino ai dì nostri; difetti, che spiccano principalmente nei fautori dei governi liberi, perchè la libertà difesa da costoro è negativa, individuale, sensibile, fondata sull' arbitrio dell' individuo, e non sull' ordine morale delle cose; onde i suoi partigiani si dilungano talvolta assai più dal vero, che i difensori della sentenza contraria. La scienza non può stare senza principii, nè i principii senza sintesi, nè la sintesi è possibile, se non si ascende alle notizie ideali, onde provengono, come da propria sorgente, la solidità, la forza, la bellezza delle dottrine. Ora in che modo il psicologismo, che muove da un mero sensibile, potrebbe dare un fondamento razionale alla scienza del vivere insieme? Apri a caso uno di quei libri politici, onde ricca è l' età nostra e non fu scarsa la precedente: ci troverai, per avventura, osservazioni ingegnose, analisi sottili, sagacità grande nel penetrare la varia natura de' governi, la bilancia dei poteri, la ragion delle leggi, nel descrivere il modo, in cui i vari ordini civili, quasi ruote di una macchina, si congegnano insieme, e simili materie concernenti le parti secondarie, e l' uso pratico della scienza. Le quali cose sono certo di gran rilievo; ma sole non bastano a costituire il lavoro scientifico, nè possono reggersi da sè stesse; e mancando di salda base, non valgono nè anco a produrre negli studiosi una persuasione forte e costante a impedire che invalgano nella teoria e nella pratica le opinioni contrarie, a sterminare quello scetticismo sconsolato e neghittoso, ch'è il tarlo della età nostra. Or se tu chiedi ai moderni statisti, quali siano i loro principii, ne troverai ben pochi che sappiano appagarti di una buona risposta; anzi la maggior parte di essi non intenderà pure ciò che vuoi dire col nome di principii; e crederà satisfare alle tue richieste dicendo che i suoi principii sono la libertà, l'eguaglianza, la fratellanza, e simili cose; come se queste nozioni secondarie e gli oggetti, a cui si riferiscono, potessero sussistere, senza un fondamento superiore e apodittico. La libertà è per sè medesima un concetto negativo, e un' astrattezza assai vaga, che non ha del positivo e del sodo, se non si sale più alto alla legge, che la produce e determina. L' eguaglianza esprime una relazione materiale, matematica, inorganica: esclude l'idea d'ordine e di armonia:

ripugna alle varietà naturali: non che essere un principio di scienza, diventa una fonte copiosa di errori e di paralogismi, se non si tempera, subordinandola a una idea più eccelsa, più feconda e autorevole. Non conosco alcun romanzo più vano e dissipito che le moderne cantafavole, filosofiche e poetiche di molti scrittori sulla fratellanza umana; imperocchè, se pregati a mettere in disparte i fiori rettorici, e le tenerezze, e le dolcezze, e le squisitezze, e a provarti con rigore di logica, che gli uomini sono veramente fratelli, essi soddisfanno alla tua domanda, io vo' osservare un eterno silenzio. Ma essi non lo faranno, nol potranno fare; perchè pigliano la fratellanza e quelle altre cose, come principii; dove che esse sono semplici corollari di più alta dottrina. La fratellanza degli uomini non può avere alcun fondamento, fuori del Cristianesimo, e nota bene, fuori del Cristianesimo vero, cioè antico, cattolico, autoritativo, appoggiato alla tradizione regolare e perpetua, ai prodigi, ai monumenti; quel Cristianesimo filosofico, che oggi è di moda, non è meglio acconcio a puntellare la scienza, che le città e le case fabbricate fra i nugoli da un vaporoso miraglio, ad abitarvi entro. La fratellanza degli uomini presuppone la paternità divina, e l' unità della famiglia umana, coi titoli autentici, che le dimostrano [1]. I politici dell' età passata, per supplire ai principii, ricorrevano alle ipotesi, come, per esempio, allo stato di natura, allo stato di guerra, al contratto sociale, e a simili chimere, il cui minor difetto consisteva nel contraddire alla sperienza e alla storia. Oggi si è fatto gran senno a dismettere tali sogni; poichè l' innalzare la scienza sulle favole era una impertinenza troppo grande. Ma in vece si è tolto a murare in aria, e a sillogizzare, senza premesse. Quindi nasce l' impotenza di tali scrittori, senza eccettuarne i più spiritosi ed eleganti; i quali non convincono, non persuadono altrimenti, che a mezzo: dopo un breve romore sono dismessi: non producono effetti che durino: non mantengono l' autorità loro: lo scetticismo politico vive e si propaga, a loro dispetto, o è vinto, non già dal dogmatismo delle idee, che è il solo buono e legittimo, ma da quello delle passioni. Oggi ciascuno che sa leggere (e forse anche quelli che non sanno leggere), ama di politicare a furia, e di sentenziare sui destinati delle nazioni. Ciascuno ha il suo sistema, di cui si fa rumoroso predicatore: tu vuoi la monarchia, io antipongo la repubblica: — anch'io son repubblicano, ma ve', intendiamoci; non c' è nulla che vaglia fuori della democrazia anglo-americana: — oibò, il governo vuol essere centrale e unitario, le federazioni snervano gli stati: — egoisti, sciagurati! non sapete che tutti i popoli debbono fare insieme una lega, e il genere umano riunirsi in

[1] *Teor. del Sovr.*, num. 190-194, p. 270-276.

una sola repubblica? — A vedere la facilità e la franchezza mirabile, con cui si vanno snocciolando queste belle e varie teoriche, si crederebbe almeno che i loro fautori abbiano una persuasione profonda. Guárdati dal pensarlo, per quanto hai caro il tuo senno: chè il contrario è vero. Ne vuoi una prova? Interroga, di grazia, que' sentenziatori così franchi, risoluti e imperterriti, addéntrati ne'particolari, penetra nell'animo loro, investiga i loro affetti e i lor sentimenti, e ti avvedrai che la maggior parte di essi hanno abbracciato questo o quel partito, per effetto di educazione, per amicizia, per interesse, per ira, per dispetto, per odio, per voglia di vendicarsi contra un uomo, un governo, una setta; non per amor del vero e del bene, non per essere intimamente capaci che quel che dicono e bramano sia buono e vero. Parlo in generale, e non guardo alle eccezioni, che per l'onore dell'umana natura si trovano in ogni età e classe onorata, e specialmente tra i giovani. Queste verità sono dure e dolorose a dirle e a sentirle, ma sarebbe assai peggio il dissimularcele. Il dogmatismo politico dei giorni nostri cuopre un pirronismo profondo, e genera l'anarchia delle opinioni; la quale è inevitabile, quando manca una scienza stabile e autorevole, che abbia virtù di riunire e fermar gli intelletti in una fede comune. La fisica, la chimica, l'astronomia, la matematica, la storia naturale sono, ciascuna nel suo giro, autorità costituite e regnanti, riconosciute e osservate da tutti i savi; e chi volesse ribellarsi dai loro canoni, moverebbe a riso. Ma il negozio corre altrimenti nelle scienze filosofiche, e segnatamente nella politica, dove signoreggia un caos spaventevole; attalchè è vero il dire in questo proposito che quanto abbondano le opinioni, tanto manca la scienza; la quale, rigorosamente parlando, non si trova più al mondo. Or donde nasce questo difetto, se non dall'obblio dell'Idea? La quale importa nelle cognizioni razionali, quanto le osservazioni e gli sperimenti nelle fisiche; e come la pratica e l'esperienza hanno sole virtù di accordare i dotti in una opinione comune, circa l'oggetto di tali scienze; così l'Idea sola può rendere unanimi gli statisti e i filosofi. Senza l'Idea si può distruggere e non edificare: si può sedurre, non persuadere, e la seduzione dura poco. Senza l'Idea v'ha facondia, e non eloquenza: si possono scrivere libri dilettevoli e atti a corrompere, libri incitativi, seminatori di scandali, e atti a sovvertire, non libri autorevoli che durino, ed operino efficacemente sulla pacata ragione degli uomini. Bisogna distinguere le idee dai concetti. Niun secolo fu tanto vago dei generali, e così concettoso, come il nostro; ma niun secolo nello stesso tempo fu meno ideale. L'età presente è nemica per eccellenza dell'Idea, sia perchè la Francia ha il predominio nella universale letteratura, e perchè l'intuito vivo e profondo delle verità razionali richiede molto uso di meditare, virilità di

ingegno, sodezza di studi, freschezza d'immaginazione, candore e fervore di sentimenti, e molte altre doti, che oggi sono rarissime, e quando pur si trovano, vengono dai più sprezzate, e non partoriscono verun frutto a pro dell' universale.

Gli stessi difetti e disordini, che guastano la teorica, viziano eziandio la pratica. Il tipo essenziale del governo rappresentativo (qualunque sia la speciale sua forma), ha un' indole squisitamente ideale, ed è un portato del Cristianesimo. E veramente questo governo, generalmente considerato, si può definire *il reggimento della società, per mezzo dell'aristocrazia naturale, messa in atto e organata artificialmente con una gerarchia elettiva, sotto la suprema signoria dell' Idea.* La natura accoppiata coll' arte crea la vera aristocrazia, cioè gli uomini sufficienti: l' arte gli organizza, riducendoli a governo. Il primo concetto di tale stato è antichissimo; ma Lutero e il Descartes, cioè l' eterodossia religiosa e filosofica, lo viziarono, intramischiandolo di elementi eterogenei e cattivi, quali sono la sovranità del popolo, la negatività del governo, l' ateismo legale, e simili; dai quali nasce quella instabilità, fluttuazione, incertezza, quella mala contentezza e inquietudine, che rode al dì d' oggi i popoli più civili. Tali corruttele introdotte negli ordini meglio condizionati, o nel corso delle riforme, partorirono gli eccessi delle rivoluzioni; donde l' avversione che molti provano verso la libertà civile e il terror che ne sentono. Imperocchè fra gli odiatori della libertà politica ve ne sono certo non pochi che l' inimicano, come contraria alle cupidigie e agl' interessi loro, come fautrice del merito, anzichè del privilegio, del capriccio e della violenza; ma non si può negare che parecchi ne siano schivi, per dirittura d' animo, per paura degli abusi e degli eccessi, e perchè la credono ripugnante alla virtù e alla religione. Costoro discorrerebbero altrimenti, se avvertissero che i soprusi e le enormezze della libertà moderna non provengono già da lei, ma dalla zizzania mischiata al seme generoso; e che la libertà teorica e pratica è più antica in Europa, che le dottrine ed imprese della eterodossia moderna. Distinguansi due sistemi di ordini liberi e civili. L' uno, creato in germe dalla Riforma e dal Cartesianismo, esplicato dagli statisti inglesi del secolo diciassettesimo, recato in Francia nel seguente, e quindi diffuso negli altri paesi, da che l' Europa pel suo modo di pensare e di scrivere (o, per dir meglio, di non pensare e di copiare), è divenuta una provincia francese. Ora questo sistema, che è buono ed ottimo in molti accessorii (cioè ogni qual volta i suoi partigiani antepongono il retto senso e gli ammaestramenti della esperienza alla logica), è radicalmente falso e vizioso, per ciò che spetta ai principii, e sotto

colore di libertà, è dottrina di servitù e di tirannide. Dicalo l'America settentrionale, dove un'oligarchia di bianchi esercita la più indegna ed esecranda tirannide sovra due milioni di Negri rapiti al loro nido, o sull'infelice stirpe, che per un dominio antichissimo possedeva il paese, prima che i feroci ed ipocriti coloni le rapissero la terra de' suoi padri, e le perdonassero a stento la vita [1]. E v'è in Europa chi osa chiamar democrazia questo crudele dispotismo abbominevole! Sia pure, che i dominatori vengano insieme affratellati da ottimi statuti: anche i baroni del medio evo erano liberi fra loro; e se i milioni di servi, che sudavano sulle zolle non meritavano di esser noverati fra gli uomini, si potrà discorrere agiatamente della democrazia feudale (11). L'altro sistema libero è assai più vecchio di questo: anteriore ne' suoi principii al Cristianesimo, esso risale alle origini del genere umano. Il suo modello più antico è il patriarcato; governo rozzo sì, e conveniente solo a una società, che nasce; ma perfetto nel suo genere, e contenente nella sua semplice orditura, dove il moltiplice e il vario armonizza coll'uno, tutti i germi dell'autorità e della libertà, destinati a svolgersi in appresso, e a partorire la civiltà futura. Troviamo questa spezie di reggimento nelle società più vetuste: la Genesi ce lo mostra, non solo nella stirpe eletta, ma in molte popolazioni arabosirie di quei tempi. I popoli barbari, la cui rustica felicità destò l'invidia degli scrittori di Grecia e del Lazio, e porse un tema fecondo alla loro eloquenza, come gli Sciti e i Germani, vissero lungamente, sotto simili ordini, fortunati e liberi. Anche ai dì nostri si trovano in alcune parti le tracce di questo vivere primordiale, benchè offuscate da barbarie e superstizione; come, per esempio, fra i Beduini di Arabia; presso i quali la schiavitù, benchè legittimata dall'Alcorano, è tuttavia mitissima, e tale, che ogni Negro antiporrebbe cento volte la signoria del peggior uomo che viva fra i nomadi mandriani del deserto a quella di un pinzochero puritano degli Stati Uniti. Il governo israelitico, uscito dal patriarcato, e perfettissimo fra tutti gli ordinamenti civili dell'antichità, ne porge una imagine del corso politico, che avrebbero avuto le nazioni, se un istinto funesto non le avesse sviate dal diritto cammino. Ma i frutti del male antico predominavano; e gl'Israeliti, che furono liberissimi fra tutti i popoli dei loro tempi, dovettero questo privilegio ai benefizi straordinari della Providenza, che

1 Il censo degli Stati Uniti del 1810 reca il numero degli schiavi a 1,191,364; quello del 1820 a 1,538,118; uno degli ultimi a 2,011,320. Gl' Indiani nativi, sparsi pel territorio di tutta l'Unione, sommavano nel 1830 a 313,130, unica reliquia delle immense popolazioni, che abitavano anticamente tra le foci della Colombia, i laghi del Canadà e l'Atlantico.

volle fra la cecità e schiavitù universale, conservare nel loro seno l'incorrotta notizia del vero, e i diritti primitivi del genere umano. Il governo mosaico, che fu l'ampliazione, l'esplicamento e il trapasso del patriarcato domestico agli ordini nazionali, rappresentò *l'organazione civile e fraterna delle tribù, sotto l'assoluta signoria dell'Idea;* modello di uno stato tuttavia piccolo, ma perfetto. Presso i Gentili le tribù non furono a principio armonizzate dalla sapienza, ma riunite dalla forza: le loro instituzioni ebbero origine dalla schiavitù e dalla conquista; laddove gli ordini israelitici cominciarono col riscatto, a cui i conquisti e il servaggio sottentrarono pure, quando il popolo eletto esautoratosi da sè medesimo de' suoi privilegi, e smarrito il deposito del vero, meritò di perdere con esso i suoi diritti, come nazione. Dalla conquista poi, col concorso di altre cagioni, nacque il sistema delle caste, che signoreggiò in Oriente. Ora, siccome lo stato civile di un popolo si attiene al suo modo di pensare, e la politica è una dipendenza della filosofia e della religione; il primo alterarsi del consorzio umano, e l'instituto castale corrisposero all'emanatismo, che fu la prima corruzione delle prische credenze. E come dall'emanatismo uscì il panteismo schietto, per opera dei sacerdoti; così al dispotismo di una casta sottentrò spesso quello di un uomo, e dura ancora ai dì nostri in molte contrade. Errano pertanto coloro che credono la monarchia dispotica universale fra i popoli levantini dell'antico mondo; quando le memorie dimostrano che la sua origine è più recente d'assai. Ma il germe delle instituzioni libere, soffocato nell'Asia dalle caste o dai principi, si mantenne fra altri popoli barbari; alcuni dei quali, disciplinandosi, lo educarono e gli diedero forme civili. Tali furono principalmente gli Eolodoriesi, padri della vera libertà greca, e gli Etruschi (semipelasghi di origine [1], e però non estranei al ceppo ellenico), da cui uscì la civiltà latina. Ma la nozione di un perfetto vivere civile, che dee essere *il regno ordinato della libertà e della fratellanza, sotto l'assoluto dominio dell'Idea,* non

1 Nel secondo libro esporrò le ragioni che rendono probabile l'antica nazione etrusca, che riconosceva Tagete per suo legislatore, e da cui nacque in gran parte la civiltà romana, essere stata un misto di Raseni, o Rasenni, e di Tirreni, cioè di Reti e di Pelasghi, e accordano per tal modo l'opinione di Dionigi con quella di Ellanico e di Erodoto, e le tradizioni degli antichi colle conghietture del Gebelin, del Freret, del Müller, del Niebuhr, del Zoega, e di altri illustri moderni. Questa sentenza conciliatrice non è aliena dal sentimento dell'Heyne e del Creuzer (*Comm. soc. reg. Gotting.*, ad an. 1772, pars 2, p. 36-40. *Relig. de l'antiqu., trad. per Guigniaut.* Paris 1829, tom. II, part. 1, p. 396). Nel resto i Raseni, fossero Celti o Germani, essendo indogermanici, appartenevano egualmente al tronco pelasgico.

potea sorgere altrimenti fra gli uomini, che per opera di una nuova rivelazione. Il Cristianesimo cominciò ad effettuare il suo disegno nella società ecclesiastica, dove l' autorità e la libertà, *res olim dissociabiles*, si contemperano insieme con perfetta armonia; dove la più ampia varietà è ridotta all' unità più squisita, e la libertà non può divenir licenziosa, nè l' autorità dispotica. Poscia l' introdusse nelle società civili, per quanto le reliquie barbariche lo comportavano (12). La Riforma, per rimediare a qualche difetto accidentale, spiantò nella metà di Europa questo magnifico edifizio: volle render gli uomini liberi e pari, sottraendoli all' imperio ideale, assoggettando la ragione al senso, la Chiesa ai fedeli, lo stato ai privati, e gli oracoli della rivelazione ai capricci dell' individuo. Volle renderli liberi, e li rese invece doppiamente servi; servi, sotto le mentite forme di un viver libero, che copriva l' anarchia legale, e la tirannia de' popoli; servi, sotto le bugiarde sembianze di un' autorità paterna, che nascondeva il legal dispotismo, e la tirannia de' principi. Carlo quinto ed Arrigo ottavo, gli Ussiti di Boemia e i contadini di Svevia principiarono questo nuovo corso di civiltà menzognera, che non è finito ancora al dì d' oggi: da un lato, le instituzioni libere, che aveano creata e protetta nel medio evo la rinascente cultura vennero distrutte; dall' altro lato incominciò la vicenda delle ribellioni violente e sanguinose. Anche al presente l' Europa è divisa in due campi avversi, e straziata alternamente dai despoti e dai demagoghi; i quali invece di duellare e maledirsi, dovrebbero stringer le destre, e darsi il bacio di pace, poichè sono figliuoli dello stesso padre. Le dottrine corrisposero agli effetti. L' Hobbes e lo Spinoza, il Milton, il Sidney e il Locke recarono in arte i funesti esempi, dettarono la teorica della licenza di un solo o di tutti, e procrearono una numerosa progenie, che non è ancor passata di vita. Se non che, la falsa politica, che oggi corre, essendo ridotta ai libercoletti o agli articoluzzi, e singhiozzando a fatica nei fogli volanti dei giornali, ha lasciato di esser formidabile; imperocchè le lettere si possono tener per morte, quando consentono a impiccinirsi, trinciarsi e frastagliarsi colle proprie mani. Le gazzette e i giornali, che sottentrano invece dei libri, scostandosi da quello scopo, che rende profittevoli i loro uffici, sono il pronostico e il testamento, o vogliam dire il mortorio e l' esequie delle scienze.

(1) La licenza e il dispotismo, benchè al sembiante paiano diversi e nemici, si debbono tenere per cose e dottrine sorelle, nate dalla stessa pianta, ed educate sotto il medesimo cielo. A' malgrado delle discrepanze accidentali, un solo principio le informa, cioè *l' espulsione dell' Idea dal giro dell' umano consorzio*; il che è un sensismo politico, nato dal sen-

sismo speculativo, imperocchè ciascuna di tali due teoriche pone la radice del diritto nella forza, sia che questa consista negli eserciti ovvero nella moltitudine. Il tralignare perciò della politica risponde a quello delle altre cose; essendo special dote della civiltà moderna il fiorire e crescere, per ciò che spetta al corpo, il declinare e languire, per quello che riguarda lo spirito. Progresso materiale, e regresso morale, è la vita europea da tre secoli. In proposito d' idee, il secolo diciannovesimo è assai più barbaro della seconda parte del medio evo. Duravano è vero negli ordini feudali le reliquie della fiera e selvaggia conquista; ma a costa di esse germinavano in tutta Europa i rudimenti del viver libero, gli ordini dorici ripullulavano per opera della Chiesa nelle aristocrazie elettive dei comuni e delle diete. Le varie provincie convergevano verso un centro, senza perdere le proprie fattezze: unità e varietà si contemperavano insieme. Il genio nazionale di ciascun popolo metteva radice, mentre si fondava l' unità cosmopolitica, e il genere umano risorgeva dopo una morte di quaranta secoli. Questa grande unità organatrice era la fede cattolica, che solo congiungendo efficacemente e stabilmente gli animi, sola eziandio merita il nome di religione. L'unità religiosa partoriva e manteneva l' unità morale; essendo impossibile che la legge sia unica, quando non si adora un solo legislatore. Nelle nobil lettere pochi ma sommi: non v' ha filosofo moderno, che ragguagliata ogni cosa, pareggi san Tommaso; non poeta o scrittore, che si agguagli all'Alighieri. Questi è unico nella età moderna: sovrasta a tutti per l' ampiezza del lavoro e dell' ingegno: prima di tempo, come di eccellenza: se vuoi trovare, con cui paragonarlo, ti è forza risalire a Valmichi [1], e ad Omero.

[1] Nel considerare Valmichi, come l' Omero orientale, seguo l' opinione comune, e più probabile degl' indianisti, che tengono il Ramaiana per l' epopea più antica dell' India. La sentenza del Polier, che ci antepone il Marcanda o Marcandeia, (che è il dodicesimo dei Purani, scondo il catalogo del Iones e il settimo nella tavola del Wilson), non ha fondamento. L' anteriorità del Mahabarata potrebbe parer più plausibile; ma oltre le autorità, che le sono contrarie, essa è combattuta da due argomenti, che congiunti insieme mi paiono definitivi; l'uno dedotto dal tema, e l' altro dall' autore dei due poemi. Il soggetto del Ramaiana è il settimo avatara di Visnù nella persona di Sri Rama, laddove quello dell' altra epopea è l' ottavo avatara del medesimo dio nella persona di Crisna, e presuppone il mito del primo poema; anzi, secondo il Polier, contiene qualche allusione al poema stesso. L' Heeren, che tocca questo argomento, pare impacciato dalla tradizione dei Panditi, che fa la composizione del poema anteriore di centocinque anni al Calijuga (che è l'età attuale), e l'attribuisce a Viasa, personaggio favoloso, (*De la polit. et du comm. des peup. de l' antiq. trad. par Suckau*. Paris 1831, t. III, p. 215). Ma come non ha egli avvertito, che se Viasa è tenuto per coetaneo della celebre guerra dei Coravi e dei Pandavi da lui can-

Valmichi ed Omero da un lato, Dante dall'altro appariscono negli ordini delle umane lettere, come capi e guidatori di que' due corsi civili, l'uno dei quali si connette colla rivelazion primitiva, e l'altro colla rinnovazione evangelica. Ma i due primi possedevano soltanto pochi rimasugli del vero antico, benchè l'uno probabilmente vivesse nello splendore del panteismo bramanico, e l'altro, quando fiorivano il ricco politeismo e il genio eroico degli Elleni. Laddove il poeta cattolico godeva della verità instaurata nella sua pienezza, e ritraeva dalla fonte, non dai rivi; ond' egli avanzò di tanto i due sommi vati della civiltà gentilesca, di quanto il Pentateuco e l'Evangelio sovrastanno alla Teogonia e ai Vedi. Che dirò dell' erudizione? L'infaticabile Petrarca, di cui si celebrano solamente gli amori, fece assai più per le lettere classiche che dieci dotti della età nostra, se si ragguagliano le differenze dei sussidi e dei tempi. Che delle arti? I cui miracoli appartengono a quell' epoca, che è chiusa da Michelangelo e da Raffaello. Anche fra i moderni coloro che seggono principi fra gl'ingegni specolativi e le fantasie, il Malebranche, il Leibniz, il Vico, l'Ariosto, il Shakspeare, e i sommi poeti spagnuoli, ritrassero dai bassi tempi le dottrine, le imagini e gli affetti, onde s' intessono mirabilmente i lor canti e i loro sistemi. L'unica scienza, di cui l'età moderna possa gloriarsi, come di un suo trovato, è quella dei fatti; scienza nobilissima e importantissima; ma che sola non basta, specialmente negli ordini filosofici, dove la verità dei fatti dipende da quella dei principii. Dovechè la notizia dei principii può stare, senza quella dei fatti, come si vede nella filosofia del medio evo, la quale era una vera scienza, benchè difettasse notabilmente dal canto sperimentale; laddove la psicologia dei moderni, ricca di osservazioni e di analisi pregievolissime, può solo impropriamente aggiudicarsi il titolo di scientifica disciplina. Dicasi altrettanto della politica; nella quale l'età recente attese a ricerche di gran rilievo per la speculazione e per la pratica: la bilancia dei poteri

tata, Valmichi si dichiara egli stesso per contemporaneo ed attore nella storia di Rama (*ibid.* p. 199), la quale è senza dubbio anteriore a quella dell' altro poema? Che se la favola dà a Viasa un' antichità assurda, ella fa Valmichi ancor più vetusto; giacchè Viasa è il terzo avatara di Brama, succeduto nel Dvaperaiuga (terza età), e Valmichi è il secondo avatara della divinità medesima, che ebbe luogo nella seconda età divina, cioè nel Tretaiuga, (Creuzer, *Religions de l' antiq. par Guigniaut*, Paris 1825, tom. I, part. I, p. 231-234). Un argomento contro l'anteriorità del Ramaiana, assai più forte, e taciuto dall'Heeren, sarebbe l'opinione, che attribuisce a Viasa la compilazione dei Vedi; di che avrò forse occasione di discorrere nel secondo libro. Basti qui questo cenno, per giustificare il primato cronologico, che attribuisco a Valmichi nella poesia epica degli orientali.

civili, la moltiplice ragion delle leggi, la tela giudiziaria, vennero recate nella teorica e nella pratica a un alto grado di perfezione: si creò colla economia pubblica una nuova scienza, che si va ogni dì vantaggiando cogl' incrementi dell' agricoltura, delle industrie, della meccanica, del commercio, e del cambio. Ma tutte queste condizioni non bastano alla felicità dei popoli, se non vengono cumulate dalla morale, religiosa e civil sapienza, onde la virtù privata e la virtù cittadina, la moral grandezza e l' eroismo provengono; non bastano alla vera scienza, che con ogni dovizia di accessorii, non regge, se non è fondata sopra una salda speculazione. Che più? Anche nella politica sperimentale e operativa, ciò che v' ha di meglio oggidì ha la sua radice nei tempi addietro. Imperocchè se gli spiriti folli e volàndoli vanno a caccia del vento, e foggiano utopie capricciose, gl' ingegni sodi e virili, che sanno essere impossibile il murare in aria, e ogni governo duraturo emergere dalle condizioni preesistenti, attendono a migliorare o introdurre e stabilire quegli ordini di civil reggimento, che conciliano le consuetudini colle speranze, e il retaggio del passato cogli acquisti dell' avvenire. Questo è lo scopo degli studiosi, che lavorano per la loro patria, e non pel mondo della luna: questo è l' intento degli ordinatori pacifici e sapienti delle nazioni. Ma ciò prova che i sinceri progressi dell' età moderna versano sostanzialmente nell' esplicazione dei germi formati nei tempi addietro; tanto intimi e profondi sono i legami del secolo presente cogli anni trascorsi e specialmente col medio evo.

La civiltà nostra è un edifizio, il cui piedestallo è la cultura di que' tempi, che chiamiamo barbari, ed erano veramente per molte parti, ma tuttavia conteneano i semi della civiltà cristiana. La gentilezza di un secolo nasce da quella delle età precedute, in lei si fonda, e da lei piglia le mosse; ma il corso delle cose umane è soggetto a molti errori e traviamenti, impossibili a correggersi, se non si ripiglia il diritto cammino. A chi è sulla buona strada basta l' andare innanzi; ma per gli sviati il regresso è necessario al progresso. Da tre o quattro secoli in qua, l' incivilimento ha fatto da un lato grandissimi acquisti, e dall' altro miracolose perdite. Se non che, lo scapito fu maggior del guadagno: si ampliò la notizia dei fatti, ma le idee si oscurarono; crebbero gli agi e le ricchezze, ma scemarono le opere virtuose: si migliorò l' amministrazione della cosa pubblica, ma la libertà, l' indipendenza vennero meno, e quando rinacquero, furono contaminate dall' anarchia e dal sangue: dove la monarchia sopravvisse, diventò dispotica: le fisiche e le matematiche in florido, la filosofia alterata o negletta: le arti industriose e commercievoli prosperanti, mentre la religione fu prima divisa dall' eresia o

dallo scisma, poi spenta in molti dalla miscredenza; insomma, quanto si coltivarono ed accrebbero i beni e i vantaggi, che si attengono al corpo, tanto vennero negletti quelli che mirano a perfezionare e ingentilire lo spirito. Qual è il savio, che non conosca la necessità di rimediare a tal disordine, risalendo con senno ai tempi che passarono? Imperocchè la civiltà ha le sue memorie e tradizioni, come la lingua, la storia, la religione, la scienza. Io non dubito adunque di asserire che *il vero progresso moderno consiste nel rinnovare e migliorare gli ordini ideali del medio evo, purgandoli dalla barbarie, che gli guastava, e compiendoli cogl' incrementi successivi, ottenuti o possibili ad ottenersi nel giro dei fatti sensibili.* Questo ci pare assai più utile, e di maggior costrutto, che il chiacchierar del futuro, e di un certo ideale, onde alcune sette ci parlano prolissamente, senza saperlo punto circoscrivere, nè definire. Il fatto si è che chiunque vuole assicurarsi di colpir nel bersaglio, dee tirar di mira, non a vanvera ed in arcata; e che lasciando da un canto quella parte dell'avvenire, che i cieli occultano nei lor secreti impenetrabili, noi uomini dobbiam lavorare sulle cose note, cioè sul passato; ne' cui germi si acchiuggono i casi succeditori, che da noi dipendono. *L' esplicare le potenze del passato, per farne uscire un avvenire più perfetto,* è la sola opera conceduta all' arte nostra: ogni altro progresso è orgogliosa demenza. Nè si tratta già con questo di far rivivere le cose veramente morte; chè ciò sarebbe una follia di un altro genere; ma solo di esplicare i germi vivaci, e impedire che la zizzania gli estingua. L' uomo non può meglio risuscitar, che creare, propriamente parlando; ma, s' egli è savio, può e dee educare le forze vive, che una generazion delirante ha cercato di spegnere; le quali sono tanto più feconde e promettitrici di buon successo a chi le coltiva, quanto meglio han saputo resistere a chi fece ogni opera per soffocarle. E chi oserebbe affermare che la religione e la libertà degli avi nostri siano morte? Eccovi, che a malgrado degli sforzi incredibili dell' ultima età, a malgrado della congiura più formidabile, che l'inferno abbia mosso contro il cielo, gl' increduli dell'età nostra serbano un istinto cristiano, e spesso chi non crede vorrebbe credere; germe felice, che porterà i suoi frutti, come prima gli studi severi risorgano, e le scienze speculative si riscattino dalle vergogne presenti. Eccovi, che un moto cattolico agita e travaglia le sette eterodosse, facendosi sentire anche ai meno oculati; tanto che l' eresia e lo scisma non hanno oggimai altro propugnacolo, che il dispotismo di alcuni principi, e l' apatia religiosa del frivolo volgo. L' eterodossia cristiana non potrebbe vivere, senza la tirannide e la miscredenza: ogni nazione sarà cattolica, come prima tornerà libera e cristiana. Potete credere che in Russia la Santa sinodo,

manterrebbe a lungo l' infelice scissura introdotta dai despoti moscoviti, senza il volere imperioso di un crudo e violento signore? Ovvero che l' episcopato anglicano si ostinerebbe a ripudiare il legittimo suo capo, se non facesse parte di una oligarchia politica, arricchita e grandeggiante colle spoglie della religione? Eccovi pure, che le ricordanze e i desiderii delle antiche instituzioni libere agitano i popoli di Europa, e dove la brama non vien soddisfatta, turbano i sonni de' lor nemici. I più formidabili dei quali non sono già i governi ed i principi, che per mal animo o per paura le avversano, ma coloro che, aspirando a una felicità e libertà chimerica, vogliono creare ordini affatto nuovi, invece d'instaurare e perfezionare gli antichi; coloro che nei discorsi e nelle imprese civili piglian le mosse da Lutero, e dalla plebe dei filosofi. Costoro presumono di essere novatori e non rinnovatori, e non sanno che nessun instituto può gittar salde e durevoli radici, se non trova un addentellato negli ordini che lo precedono, se non è aiutato ed avvalorato, almeno in parte, dalla consuetudine. Niuno ignora che brutto esito abbiano sortito le repubbliche d'Inghilterra e di Francia, il protettorato, il direttorio, il consolato, l' imperio, e quelle grette parodie democratiche, che turbarono e disonorarono l' Italia, il Belgio, l' Olanda, sotto il dominio francese. All'incontro le assemblee rappresentative, che sotto nome di parlamenti, di stati, di corti, di consigli, di bracci, di stamenti, di diete, erano quasi universali nella Cristianità dei bassi tempi, e col regio potere si collegavano, poterono risorgere nella Gran Bretagna, in Francia, fra i Belgi, gli Olandesi, i Portoghesi, gl' Ispani, in alcune parti della Germania, e dar prova o almeno speranza di vita. Dico speranza, e non certezza, perchè vengono appunto minacciate dai demagoghi; tanto è vero che i fautori di una libertà mendace sono i nemici più tremendi della vera. Conchiudo adunque che in politica (e dicasi altrettanto della filosofia e della religione), chi non edifica giudiziosamente sulle basi del medio evo, fabbrica in aria. Senza questa pietra angolare, si può demolire o fornir materia a prossime demolizioni, non si può far nulla che tenga del saldo, e però del grande; chè, senza stabilità, non si dà vera grandezza.

Questo principio connettesi con un altro più ampio e assoluto, che venne espresso dal Machiavelli [1]; il quale però non sembra averne misurata appieno la grandezza, l' universalità, l' efficacia, poichè ne fece uso in modo scarso e ristretto. Il qual pronunziato si è che *a volere che una setta o una repubblica viva lungamente, è necessario ritirarla spesso verso il suo principio.* Il che torna a dire che *l' ideal*

[1] *Disc. sulla pr. dec.*, III, 1.

progresso verso l'unità e la perfezione finale è un regresso l'unità e perfezione primitiva. Tal è la for...... cristiana, che è vera. Noi dobbiamo pertanto risalire verso il medio evo, per c spetta all'idea, perchè il medio evo, che fu essenzialmente ideal principio, onde mosse la civiltà moderna. Io supplico il benigno di notar bene ciò che dico; perchè non vorrei, esortando i mie nel a risalire verso i bassi tempi, essere accusato d'invitarli a rir verso i tempi barbari; non vorrei si credesse che io desideri I gimento dei roghi, dei martori, dei duelli, dei feudi (e nè anco degli astrologi, delle ogive, dei quodlibeti), o delle altre gros scempiezze e atrocità, che arrugginirono o spaventarono il mon per una grazia speciale di Dio, sono morte e sepolte: voto e te che non può chiamarsi empio ed errendo, solo perchè ormai è ri intorno al quale ho fatto altrove una professione di fede schietta cisa. Il medio evo fu barbaro e cristiano. La barbarie, che deri predominio del senso [1], è per sè stessa un elemento negativo, e c nel difetto di coltura civile. Di costa a questo difetto, ai mali, nebre, alle calamità, che ne nascevano, pullulavano nella età r germogli di una civiltà maravigliosa, essenzialmente cristiana, e rata dalle sane reliquie dell'antica umanità e gentilezza. Ma questa era giovine, e i suoi fiori erano chiusi, o cominciavano appena ciare: la stagione era piena e ricca di speranze, propizia alla c lieta di frutti primaticci e tenerelli, che promettevano un maturo bondante ricolto. L'aforismo espresso di sopra si riduce dunque che il progresso moderno dee essere *l'esplicazione della civiltà ziale, contenuta negl' instituti del medio evo.* Ora l'esplicazi una potenza, a mano a mano che va crescendo l'attualità della scema la privazione; se mi è permesso di usare l'idioma forte ciso dello Stagirita. Non vi ha dunque alcun rischio, svolgendo positivi e cristiani dell'età trascorse, di dar nel barbaro; perchè i allora il mondo era barbaro, in quanto i preziosi germi non eran cati. La barbarie di quella età era tutta gentilesca; tramandata ai cristiani, parte dal politeismo grecolatino, parte, e assai più, dall superstizione dei popoli boreali. Dalla cui conquista nacquero i che ridussero la società in frantumi, spensero l'unità nazionale, essa lo stato pacifico dei popoli, eccitando una guerra civile per sotto nome di guerra esterna, giacchè gli stati si sparpagliavano i potenze, quante erano le castella e i borghi. Ma la società ecclesi che vegliava fra le ruine colla sua mirabile struttura, e colla for

[1] Teor. del Sovr., not. 43, 51, p. 411, 412.

tà, spense a poco a poco la violenza e l'anarchia feudale, coltivando, svolgendo i rudimenti civili di autorità governatrice e di libertà nazionale; i quali ridotti quasi a nulla, pur non erano morti, e sopravvivevano nei sovrani [1], e nei comuni. Oggi non è più d'uopo provare che i papi e i vescovi del medio evo, cioè la monarchia e l'aristocrazia elettiva della Chiesa, crearono i popoli ed i re; e con essi le nazioni moderne: la cui vita e il fiore dipendono dall'amichevole concordia del potere e della libertà, delle nazioni e dei principi. Così i municipii risorsero, e risorti si allargarono in repubbliche, e le repubbliche divennero città e provincie di una sola patria, e le patrie furono organate dall'autorità regale: la potestà dei baroni, trasformatasi in civile, si collegò colle altre, e si esercitò sotto una forma più o meno legittima nelle pubbliche assemblee, quasi concilii della nazione. Che se questo corso di cose non si effettuò per ogni dove, e mancò sovrattutto in Italia, dove le repubbliche tralignarono in democrazie torbide, o in piccoli principati dispotici, invece di consertarsi sotto una monarchia civile e nazionale, ciò si dee attribuire alla potestà imperiale, che fu un vero fuordopera negli ordini civili del medio evo, e la causa principale del loro indebolimento; onde nacquero l'eterodossia e gli scismi del secolo sedicesimo, e le mendaci promesse della civiltà moderna. L'Imperio fu ingiusto e funesto fin dalla sua origine; e benchè oggi sia di moda il celebrare l'opera di Cesare, e la rivoluzione fatta da lui, come onesta e salutifera, quasi che distruggesse un'oligarchia tirannica, e pareggiasse le sorti dei cittadini, io tengo per vera la sentenza contraria; e credo coi migliori antichi, e col nostro Machiavelli in ispecie [2], che Cesare sia stato parricida della patria, e uno degli uomini più funesti alla libertà e alla felicità delle nazioni. Il patriziato romano ai tempi di Silla e di Pompeo era certo corrotto; ma più corruzione ancora annidava nella plebe libera; e se l'aristocrazia era cattiva, l'Imperio fu pessimo. La schiavitù, che era il tarlo e l'infamia della libertà antica, crebbe, invece di scemare, sotto gl'imperatori; i quali accarezzarono e avvalorarono la corruttela dei patrizi, e ne spensero solamente le virtù. Quando si giudica, come oggi, la bontà delle azioni dall'esito loro, egli è facile il giustificare l'ambizione di Cesare, e il celebrarlo come un uomo grande, perchè fu un usurpator fortunato, e un tiranno amabile. Ma chi ripudia questo assurdo e vil fatalismo, e crede che la Providenza permette il male all'arbitrio degli uomini, benchè per vie incognite lo indirizzi al

1 Chiamo qui *sovrano* il *suzerain* dei Francesi, cioè il signore supremo degli ordini feudali.
2 *Disc.*, I, 10.

bene, non terrà mai per legittima l'usurpazione e la violenza, perchè gli ordini civili di riforma abbisognino. Egli è difficile e forse impossibile a noi lontani di tanti secoli il determinare fino a che segno la costituzione romana antica fosse capace di ammenda; ma certo si è che la distruzione di essa, e il sottentrare di un imperio violento, dispotico, senza modo stabile di successione, fu pessimo partito, poichè accrescendo la dissoluzione morale, aperse la via al dominio de' Barbari. E vedete qual divario corra fra il debito degli uomini, e i consigli della Providenzà. Se Cesare avesse antiveduto che la nuova signoria dovea causare coll' andar del tempo la ruina della patria, dando l' impero in preda ai nemici, e tuttavia perseverato avesse ne' disegni ambiziosi, sarebbe stato un mostro; dovechè l' invasione barbarica, onde nacque la civiltà moderna, ci spiega appunto come la Providenza abbia permesse le dolorose vicende, che misero in fondo la potenza latina. Ma queste sono materie, le quali vorrebbero un lungo discorso, che qui saria fuor di luogo: avrò forse altrove occasione di mostrare che, se il mio parere sui danni dell' Imperio contraddice all' opinion corrente, io non fui indotto ad abbracciarlo, come oggi si usa, da frivole considerazioni o da vaghe generalità, ma dall' intima e sincera ragione dei fatti. Checchè però si pensi dell' Imperio gentilesco, egli è fuor di dubbio che l' Imperio cristiano, fondato da Carlomagno, fu la vera causa, che impedì l' unione d' Italia, e di altre nazioni; imperocchè l' unità nazionale e universale non potea e non dovea nascere dall' erede di Cesare, ma dal successor di Pietro, non da un principe armato e guerriero, ma da un pontefice inerme e pacificatore, non da un instituto di origine pagana, ma dal cattolico sacerdozio. Al gran prete romano spettava il creare le società moderne, e non a un barbaro imperante; imperocchè due potenze diverse, supreme e in gara fra loro, doveano impedirsi e nuocersi, invece di aiutarsi nella pietosa opera. Onde, se i Pontefici non ebbero la buona fortuna di compierla, e talvolta errarono, chiamando i Francesi e i Tedeschi in Italia, o trasportando in Francia la sedia loro, ovvero favoreggiando nella comune patria le influenze forestiere, ciò si dee attribuire non tanto alla viltà degli uomini e alla miseria dei tempi, quanto alla competenza dell' aquila colle somme chiavi. La civiltà del medio evo, lo ripeto, fu essenzialmente cristiana. Ora, che cos'è la civiltà cristiana, se non un ritiramento verso la civiltà primitiva? L' Uomo Dio recò a compimento ciò che gli uomini grandi della profana antichità aveano desiderato e tentato di fare. Imperocchè i filosofi più eminenti del paganesimo, i legislatori e i capisetta più insigni, come Budda, Zoroastre, Laotsè, Confusio, Quetzalcohuatl, Egimio, Minosse, Zamolsi, Licurgo, Tagete, Numa, Pitagora, Archita, Parmenide, Empedocle, Platone, gli

Alessandrini, o dichiararono espressamente di non voler essere altro che instauratori, o il mostrarono in effetto colle loro opere; tanto que' sommi erano persuasi che lo stato perfetto era lo stato primitivo. Che se per eccellenza d' ingegno ebbero un confuso sentore di ciò che era opportuno; Iddio solo seppe e potè in ogni tempo toccare il segno, e ritirare compitamente le cose verso i loro veri principii; essendo un privilegio della sapienza creatrice il poter essere rinnovatrice delle sue fatture. Ma la sapienza umana ebbe almeno il presentimento e il desiderio del bene; giacchè in tutta l' antichità non si trova per avventura un sol uomo di vaglia, che abbia preteso di perfezionare le dottrine e le instituzioni, distruggendo e innovando in modo assoluto, come oggi il più meschino spirituzzo di Parigi crede di potere e saper fare acconciamente. Questo bel concetto è un trovato proprio del senno moderno, e specialmente francese.

Non si può emendare un errore, senza conoscerne l'indole e l' essenza recondita. La falsa politica creata nel secolo sedicesimo nacque dai cattivi ordini razionali, che Lutero introdusse nella religione, e il Descartes nella filosofia. I quali ordini partorirono il sensismo, il razionalismo psicologico e il panteismo nelle scienze speculative, come in religione diedero origine al razionalismo teologico, ovvero a una miscredenza assoluta, e nel vivere civile alle dottrine della libertà licenziosa e del dispotismo monarchico. La prima di queste opinioni politiche è un sensismo sociale, che ripone il diritto nel maggior numero, che è quanto dir nella forza: la seconda è una spezie di razionalismo pratico, che colloca il poter supremo nella ragione individuale, cioè nell' arbitrio e nel capriccio di un individuo. Entrambe s' accordano a mettere nell' uomo il principio e la regola dell' autorità pubblica, delle leggi e dei diritti, invece di porla in un oggetto assoluto e immutabile; onde sono per questo verso corollari legittimi del psicologismo. E benchè in sulle prime paiano discordi, come il sensismo e il razionalismo psicologico, tuttavia consuonano in effetto, non meno che i due sistemi speculativi; imperocchè nella stessa guisa, che la sensibilità e la ragion subbiettiva dell' uomo si assomigliano nel mancar di valore obbiettivo, la sovranità assoluta di un solo uomo e quella di una moltitudine consentono insieme nel derivare dall' arbitrio umano, e nel rimuovere ogni signoria superiore. Nei due casi il potere è sempre subbiettivo e arbitrario, quindi violento e capriccioso; imperocchè la licenza o la tirannide, l' anarchia e il governo dispotico, sono due facce dello stesso mostro. Onde l' imperio assoluto di un solo è per lo più disordinato ed instabile, come quello del volgo; e i portamenti di una plebe scatenata e infuriante, sono aspri e tremendi come quelli

dei re. « Un principe, » dice divinamente il Machiavelli, « che può fare « ciò che vuole, è pazzo, un popolo che può fare ciò che vuole, non « è savio [1]. » Perciò il divario, che corre fra il dispotismo e la licenza, è pur negli accidenti: le teoriche apparentemente contrarie del Rousseau o dell'Hobbes, del Locke e dello Spinoza, muovono per diritta logica da un solo principio, e riescono fatalmente ai medesimi effetti.

Parlando della filosofia in genere, fu per noi avvertito che la sola riforma possibile di essa consiste nell'instaurare l'Idea, assegnandole quel primato, che le si addice nelle dottrine. Tal è l'assunto, che i nostri coetanei dovrebbero proporsi, se non vogliono contentarsi di continuar grettamente l'opera dei due ultimi secoli, posponendo la lode di rinnovatori ingegnosi e liberi a quella di copisti mediocri e servili. L'ecletismo, che alcuni poco saviamente consigliano all'età nostra, sarebbe la sua morte, così nelle ragioni politiche, come in ogni altra speculativa e pratica disciplina. Ora per ottenere questa instaurazione ideale, bisogna sollevare la scienza dalle minuzie, in cui è imprigionata, riordinandone le fondamenta, cioè quei primi e supremi pronunziati, onde piglia le mosse. I principii relativi e derivativi, le applicazioni, e anco i minimi particolari, sono di rilievo in una facoltà, come questa, che essendo indirizzata alla pratica, è una scienza arte; ma non bastano e non provano, se non sono appoggiati a più salda base. Il primo e unico principio assoluto, il solo principio, che sia tale da ogni parte, è l'Idea; ondechè l'idealità delle nazioni dee essere il supremo intento delle scienze civili, come l'idealità della cognizione è l'intento della filosofia speculatrice. Dico idealità, e non moralità; perchè questa è solo una parte e una dipendenza di quella: e la stessa voce di moralità accenna a una semplice attinenza e applicazione dell'Assoluto, non all'Assoluto in sè stesso, cioè all'Idea. L'idealità di un popolo abbraccia la morale, la religione, i diritti, le parti più eccelse e rilevanti della politica; è il principio, da cui ridondano alle comunità, come ai privati, ogni virtù, ogni stabilità, ogni fiore di civili incrementi, ogni vera forza e grandezza.

Le nazioni non sono semplici aggregati, ma organici componimenti, dotati di un centro vitale, nè più nè meno degl'individui. L'anima di un popolo consta di due elementi; l'uno proprio, subbiettivo, particolare, che forma il suo genio nazionale, la sua personalità politica, e si concretizza nella unità governativa; l'altro, comune, obbiettivo, universale, da cui risulta l'umanità di esso popolo, e la sua colleganza con

[1] *Disc.*, I, 58.

tutta la specie. Nel complesso delle qualità accidentali, per cui una nazione distinguesi dalle altre, e ha il suo proprio volto e valore, risiede il principio specifico della vita e del genio civile di essa nazione; dove che l'Idea, unica e comune a ogni esistenza, n'è l'elemento universale. L'accozzamento dell'indole nazionale coll'Idea, e della forza particolare colla forza generale, e quindi la proporzione reciproca dei due componenti, e l'armonia totale che ne risulta, aggrandiseono gli stati, gli afforzano, gli nobilitano, e ne levano al cielo la gloria. L'Idea produce sostanzialmente il dovere e il diritto, la morale e la religione: le cui determinazioni accidentali ed esterne dal genio nazionale provengono. Quanto più l'Idea è pura, viva, splendida, ed esercita sugli animi il suo paterno e pacifico imperio, tanto più gli ordini sociali e religiosi di un popolo si accostano alla perfezione. Al contrario, il ben essere politico declina, e gli stati si guastano, quando le specialità nazionali prevalgono all'unità ideale, e l'alterano, la debilitano, le frappongono ostacolo. Or siccome l'Idea non si trova compiuta fuori del Cristianesimo, onde nasce la maggioranza dei popoli cristiani; la filosofia evangelica si vuol considerare come l'anima comune delle nazioni, e il principio capitalissimo della civiltà loro.

Il possesso intuitivo dell'Idea forma la ragion dell'uomo, e gli conferisce la preminenza e l'imperio sulla natura terrestre. Gli spiriti liberi e intellettivi, partecipando all'Ente per via della cognizione e dell'arbitrio, sono una imagine e similitudine di Lui, e possono rendersi imitatori in qualche guisa delle sue opere. La natura è l'arte di Dio, come l'arte è la natura dell'uomo. Fra gli artifizi umani se ne trovano alcuni, che vincono gli altri di nobiltà e di eccellenza, perchè l'autore v'imita e riproduce in un certo modo sè stesso; così pure fra le opere della natura lo spirito intelligente è la più perfetta, perchè è quasi un ritratto e una imitazione di Dio. La virtù creatrice, in cui l'intelligenza e l'attività toccano la cima della perfezione, è propria dell'Ente, ma l'uomo ne partecipa fino ad un segno; perchè, come causa seconda, è creatore di atti e di forme, sotto l'azione e gl'influssi della Causa prima. Quindi nasce quella spezie di divinità, che tutti i popoli gli attribuiscono, e in cui si fonda la cognazione celestiale della nostra stirpe; onde il biblico vocabolo di Eloim, espressivo, secondo alcuni, delle forze intelligenti e effettrici [1], si accomuna talvolta a Dio e agli

[1] Giacomo Gusset nel suo Lessico ebraico crede la voce *Elohim* significativa di sostanza assoluta (Lipsiæ, 1743, p. 70-71), il che importerebbe l'idea di forza assoluta, giacchè la forza è la sostanza causante. Ma in tal caso il nome di *Elohim* sarebbe esclusivo e incomunicabile; il che non è; come apparisce dalla sua

uomini, dovechè proprio dell'Ente è il nome di Jeova, che significa la schietta, assoluta e inescogitabile essenza.

L'uomo, quasi dio della natura, ha virtù e diritto di trasformarla colle opere dell'arte, ed è investito di una signoria legittima sovra di essa. Questa investitura, di cui la Genesi ci ha conservata la formola e direi quasi il diploma e la carta originale [1], nasce dalla essenza delle cose: il diritto umano è una derivazione e una imagine del diritto divino. Quindi, secondo Amedeo Fichte, il diritto di proprietà colle sue appartenenze deriva dalla virtù trasformatrice dell'uomo; il che è vero, in quanto ogni potere legittimo di lui sulle cose naturali procede dalla virtù intelligente e operativa, che Iddio comunicò alla sua effigie. Di quì rampolla anche il potere, che l'uomo ha sulla vita degli animali, per usarne, e non per abusarne, e apparisce la vanità di quel diritto belluino, che pare sia stato ammesso dai Buddisti, dai Pitagorici, e da altri filosofi, e di cui trovasi anche una traccia nel dogma della metempsicosi, e nella zoolatria antica o barbarica; vanità, che può riscuotere qualche scusa dalla mancanza del lume rivelato, e qualche lode dalla natura e tenerezza dell'istinto. Egli è infatti da notare che la gentilità trascorse ne'più singolari e deplorabili eccessi; e che mentre da un lato negò spesso il diritto dell'uomo sui bruti, considerandoli come dotati di tempra più eccellente, come oggetto di riverenza e di culto; dall'altro lato ammise il diritto dell'uomo, legittimò il servaggio, consacrò la prostituzione e ogni sorta di nefandigia, di enormità, di violenza, e santificò perfino i sacrifizi umani, e le mense degli antropofagi orrende, quasi che l'uomo sia o possa essere il nume di coloro, che hanno seco comunione di origine e parità di natura. Laddove si può dire con verità che l'uomo è come il dio degli animali, in quanto ne porge loro qualche imagine e somiglianza, addomesticandoli e facendoli in un certo modo partecipi della civiltà propria. Qualche antico pensò che l'elefante, animale pieno di solerzia e nobilissimo, abbia una spezie di religione; il che venne ripetuto da alcuni moderni, per una di quelle urbane piacevolezze, con cui usano talvolta di rasserenare il sopracciglio degli studiosi. Ma certo, se si dicesse che il re dei quadrupedi, e il cane, e il cavallo veggono

forma plurale, dalla sua frequente costruzione col numero del più, e da altre circostanze, senza parlar dell'applicazione, che se ne fa ai falsi iddii e alle creature (Gen. XX, 13. XXXV, 7.; Ex. XXII, 9, 28.; Ios. XXIV, 19. — 1 Reg. XVII, 26, 36.; 2 Reg. VII, 23.; Ps. LVIII, v. ult. LXXXII, 1, 6, CXXXVIII, 1. Ier. X, 10. ecc.). Del resto, intorno ai vari usi di questa voce, leggi il Gesenius, *Thesaurus philolog. crit. ling. hebr. et chald.* Lipsiæ, 1829, t. I, p. 95-99.

[1] Gen. I, 26, 28, 29, 30; II, 15, 16, 19, 20.; IX. 1, 2, 3, 7.

nell' uomo, che gli ammansa, addestra, dimestica e comanda, quell' ombra di divinità e di providenza, che può cadere sotto la loro scarsa apprensiva, la conghiettura non sarebbe ridicola, nè aliena dalle regole di una sapiente induzione.

Benedetto Spinoza impugnò il diritto, perchè negò il dovere. Diede nome di diritto alla forza, come chiamò Dio la sua sostanza estesa e pensante, sottoposta alle leggi di un fato inesorabile. Ma la forza non è meglio un diritto, che lo steso ed il fato siano Dio. L' uomo ha diritti, perchè ha doveri; e ha doveri verso i suoi fratelli, perchè ne ha verso il padre comune. I doveri nostri verso gli uomini sono relativi; verso Dio, sono assoluti. Il debito assoluto importa un diritto assoluto: il diritto assoluto di Dio è dunque il principio degli umani doveri e diritti, e conseguentemente la base della morale e della politica. Il diritto arguisce l' intelligenza e l' attività libera nel suo possessore; imperocchè, non potendo stare, senza la notizia di un fine, e senza la scelta de' mezzi opportuni per ottenerlo, vuole una mente consideratrice dello scopo, e una potenza capace di effettuarlo; vuole un arbitrio elettivo e determinativo del fine e dei mezzi, fra gl' infiniti possibili, che si affacciano al conoscimento. Senz' arbitrio, non si dà contingenza, nè elezione; e senza elezione libera dei mezzi e del fine, il diritto non può sussistere. L' Ente adunque, come Causa intelligente e libera delle esistenze, possiede l' assoluto diritto; il quale è inseparabile dalla virtù creativa, e non è altro sostanzialmente, che questa virtù medesima. L' Ente può disporre assolutamente delle esistenze, perchè ne è l' autore, e ne dispone, creandole con un atto libero: il diritto e il suo esercizio s' immedesimano insieme; chè altrimenti il diritto non sarebbe assoluto. L' Ente, creando il mondo col suo diritto assoluto, crea i doveri e i diritti relativi delle esistenze; i quali perciò derivano dal diritto assoluto, come l' esistente dall' Ente, come la morale e la politica dalla scienza ontologica, in virtù dell' atto creativo. La politica ha adunque verso la formola ideale una relazione conforme a quella delle altre discipline filosofiche.

La sovranità è il supremo diritto sociale. E siccome i diritti relativi derivano dall' assoluto, la sovranità è radicalmente in Dio, e divino è il diritto, che la costituisce. L' Idea è il solo e vero sovrano, nel senso preciso della parola, e ogni governo legittimo, sia principato o repubblica, o di qual altra forma, è sostanzialmente teocratico [1]. Tal è il gius divino proclamato dalle Scritture, il quale non è men proprio dei

[1] Non già nel senso abusivo e moderno di questa voce. *Teor. del Sovr.*, not. 90, p. 156.

governi legittimi, che di ogni potere sociale; onde i libri sacri ripetono da Dio non meno il potere del magistrato, del signore, del marito, del padre [1], che quello del principe; anzi deducono dalla stessa fonte la balìa del padrone sullo schiavo, quando il servaggio sancito dagli ordini pubblici, necessitato da aggiunti particolari, e non possibile ad abolirsi subitamente, può aggiudicarsi un' autorità precaria. Questa divinità del diritto in universale giustifica, comanda, nobilita, e santifica l' ubbidienza dell' uomo verso l' uomo; la quale altrimenti sarebbe iniqua e intollerabile. Il potere sovrano, essendo fontalmente l' idea, cioè l' Ente stesso, informa la società tutta quanta, e vi alberga, come l' anima risiede nel corpo, e come i concetti divini nelle cose risplendono; tanto che il giure dei governanti è solo instrumentale, secondario ed esecutivo. Chi regge uno stato, sotto qualunque forma di ordini politici si eserciti la sua signoria, è un semplice ministro e luogotenente: il vero e solo principe è il creatore dell' universo.

Ma in chi risiede questa sovranità ministeriale, che sola può cadere negli uomini? Prima di rispondere al grave quesito, notiamo che la maggior parte degli statisti la ripongono nel popolo, o ne' suoi rettori, come sono, per cagion di esempio, nelle monarchie civili gli ottimati e il principe. Ma i fautori delle due sentenze, così discorrendo, si accordano a sequestrare il popolo da chi lo governa, e a considerare questi due enti sociali, come separabili. Or qui occorre un primo errore, che ne genera molti altri. Popolo e governo sono due termini relativi, che s' inferiscono a vicenda. Un governo, senza popolo non è governo, come un popolo senza governo non è popolo. Se queste due cose si disgiungono, rimangono solo da un lato uno o pochi individui e una incomposta moltitudine dall' altro. Ma una moltitudine senza rettori non è sovrana nè suddita, non è libera nè serva; perchè tali qualificazioni presuppongono un civile consorzio; e una moltitudine sciolta non è una società. Società vuol dire un corpo organato, che abbia un cuore, un capo, e un' armonica disposizione di membra; non un semplice e inorganico aggregato d' individui. Dunque egli è manifesto che, discorrendo di un popolo, si parla di una moltitudine già ordinata da un politico reggimento. Il qual può essere provvisionale, e indirizzato a instituirne un altro, ovvero fermo e definitivo; ma ad ogni modo dee precedere, acciò i molti facciano un popolo. Nè un governo regolato e stabile potrebbe uscire da una folla torbida e scomposta; siccome l' ordine non può emergere dal caos, nè l' armonia da un' orchestra tumultuaria e stonante.

[1] Rom. XIII, 1, 2, 4, 6; Eph. VI, 1, 5, 6, 7, 8, 9; Col. III, 18-25.

La sovranità ministeriale non può adunque albergare nel governo o nel popolo, presi astrattamente e isolatamente, ma nella loro esistenza concreta, nel loro accozzamento in un corpo di nazione; intendendo sotto nome di nazione, non la semplice aggregazione numerica degl' individui, ma il loro organismo politico. Onde segue che la famiglia e lo stesso civile consorzio possono essere variamente contemperati, ma non creati; ripugnando il concepire i principii di uno stato qualunque, senza un germe di anterior comunanza. La formazione primordiale delle società è così assurda, come l' invenzione del culto, delle credenze, delle lingue, della civiltà in generale, e in altre ipotesi gradite de' moderni, che non costano nulla a chi le sogna. L' uomo ricevette dal Cielo l' inizio di tutti questi doni, perchè non poteva farsene autore. Il *nec Deus intersit* di Orazio è una dignità irrepugnabile, eziandio nelle scienze; la quale però non sarebbe vera, nè starebbe a martello, se non si ammettesse il prodigio necessario, non che degno, di un Dio, come si ripudia il prodigio capriccioso e superfluo. L' origine, non altrimenti che il fine delle cose, non può intendersi, nè spiegarsi, senza il concorso del sovrannaturale [1], e quindi dell' atto creativo: Iddio creò l' uomo sociale, come lo creò pensante, parlante, religioso. Le società succedenti furono il séguito e l' esplicazione di quel consorzio primitivo; la cui forma, come già avvertimmo, fu il patriarcato. Dal patriarcato, che contenendo i germi di tutte le forme possibili di polizia, era potenzialmente ciascuna di esse, uscirono i reggimenti castali, e gli stati semplici o misti, governati da uno, da pochi, da molti, dall' universale. Esso è ad un tempo il tipo più schietto, moltiforme e complessivo di civiltà, che si possa fingere, l' effigie più viva e sincera dell' ordine assoluto nel giro delle menti libere e finite: la sua perfezione, come quella di ogni germe, non è attuale, ma potenziale, e risiede nella virtù recondita dell' esplicamento. La radice di esso è la famiglia; la quale è il patriarcato domestico, come il consorzio patriarcale è la famiglia civile. La casa è la figura e, direi quasi, l' ovaia della tribù e della città; e le attinenze casereccie del genitore, della madre e dei fratelli contengono il principio di ogni combinazione e potere sociale.

Ogni consorzio abbisognando di una sovranità ministeriale, che l' informi, l' origine di questa dee essere non umana e terrena, ma divina e celeste. La sovranità ministeriale è da Dio, come la sovranità assoluta è in Dio, e colla di lui natura s' immedesima sostanzialmente. Ella trapassa da un uomo agli altri, da una generazione alle succedenti, si co-

[1] *Teor. del Sovr.*, not. 8, p. 360, 361.

munica, si moltiplica, si allarga, si perpetua, si trasforma per via di tradizione. Che l'uomo faccia un sovrano, è cosa assurda; e tanto assurda, quanto che il figlio generi il padre, e la causa nasca dall'effetto. Acciò l'uomo creasse il sovrano, dovrebbe essere già tale egli stesso, prima di farlo; niuno potendo dare ciò che non possiede. La sovranità può bensì travasarsi di uomo in uomo, e così modificarsi in molte guise, ora riunendosi in pochi, ora dispergendosi in molti, e pigliando diverse forme; ma sotto queste varietà accidentali ed estrinseche si mantengono sempre immutabili i due caratteri essenziali di ogni signoria civile, i quali consistono: 1.° nell'essere la sovranità solamente tramandata, ma non creata dall'uomo, che non può possederla, senza riceverla da altri e redarla da una società anteriore; 2.° nel venir essa conferita con un atto riflesso e libero, tacito od espresso, per cui il possessore la comunica a chi ne è privo, effettuandosi sempre la tramissione dall'alto al basso, e non viceversa. La collazione della sovranità è in ogni caso una investitura di tutta essa, o di alcuna sua parte, fatta dal sovrano nella persona del suddito. La sovranità si riceve, ma non si fa e non si piglia: il caso o la forza possono occasionarla, ma non causarla, propriamente parlando: è *a priori* e non *a posteriori*: e in ciò versa la forza morale, che la rende legittima e veneranda. Ella importa la sudditanza, come un necessario correlativo; e il dire che il sovrano possa essere creato da' suoi soggetti, e trarne i diritti che lo privilegiano, inchiude contraddizione. Insomma, il sovrano è autonomo rispetto ai sudditi, e se ricevesse da loro l'autorità sua, non sarebbe veramente sovrano, perchè i suoi titoli ripugnerebbero alla sua origine.

Le obbiezioni si presenteranno forse in folla a chi legge. Non mi è possibile il risolverle ad un tratto, dovendo dire una cosa per volta; ma la risposta risulterà, spero, chiara e perfetta dal progresso del ragionamento. Notisi frattanto, che dicendo sovranità, io intendo la somma dei diritti sociali; onde piglio il nome di sovrano all'usanza di molti scrittori, e dello stesso Rousseau [1], come applicabile a ogni forma di pubblico reggimento. Affermando che la società si travasa per un atto libero d'investitura, non escludo la eredità, la primogenitura, la tratta fortuita, e altri simili modi, i quali, arbitrarii per sè stessi, possono esser legittimi, in quanto dipendono in origine dall'elezione. Così, per cagion di esempio, la successione ereditaria del regio potere trae il suo valore da quell'atto giuridico o consenso, che stabilì a principio tal maniera di governo, e l'antipose ad ogni altra forma possibile. L'ordina-

[1] *Contr. soc.*, I, 6, 7. *Émile*, V.

la costituzione politica di uno stato (qualunque siasi, o uno, o
› molti, non rileva), è sovrano; e quando per lui si statuisce che
ıa potenza si propaghi di padre in figlio nella stessa linea, se-
erte regole determinate, egli ne dà realmente l' investitura ai fu-
egittimi successori del principe eletto.

ɔotendo la società umana passarsi di signoria, questa vuol essere
ata come la fonte dei diritti e il principio dell'organismo civile.
in una moltitudine sciolta sorge un sovrano (e vedremo in ap-
come può sorgere), per una correlazione necessaria issofatto na-
sudditi: sudditi e sovrano, congiunti insieme, formano un vi-
n consertato e una politica comunanza. L' apparire di queste due
simultaneo; tuttavia correndo fra di esse un nesso logico, egli è
che i sudditi dipendono dal sovrano e non viceversa; tantochè si
e che la società è fatta dal sovrano, e non al contrario. Imperò
pio generale della politica si conforma al cosmologico: *l' uno
il moltiplice*; che è l' iterazione del principio ideale; *l' Ente
esistente*, nell' ordine delle contingenze. Il principio politico può
e significarsi in questi termini: *l' Idea, sotto la forma dell'unità
ı, genera la varietà dell' esistenze sociali.* L' affermare invece
ı l' uso moderno, che il popolo faccia il sovrano, è una massima
iente, come sarebbe il dire che i figliuoli generino il padre, e
ni ammaestrino il cattedrante. Il Lancaster ha veramente trovato
› di far che i discepoli erudiscano i discepoli; il che, dentro certi
ɔon è fuor di ragione: ma l' operare in modo che gli scolari in-
al maestro, sarebbe un secreto più bello, che attende tuttavia
pritore. Queste verità sono così trite e volgari, benchè oggi dis-
nelle scuole dei filosofi, che mi pare non men vergogna il ripe-
che l' impugnarle. L' opportunità di una mente unica o di pochi,
linare uno stato, venne già avvertita da molti statisti; ma non
pari avvisato che chiunque organizza un vivere pubblico è so-
e che l' essere sovrano di una società, che incomincia, non è al-
sostanza, che il crearla. D' altra parte, siccome ogni sovranità at-
eriva da una sovranità anteriore, e questa da un' altra, finchè si
di mano in mano all' origine divina di ogni consorzio, séguita
creazione della società è opera della Causa prima, conforme alle
tte di sopra.

esse queste considerazioni, e stabilito che la sovranità sia essen-
a esistenza civile di un popolo, accostiamoci alla gran quistione
ennata della parte, in cui ella risiede. Compete ella a uno, o a

pochi, o a molti, o a tutti? E quando appartenga a tutti, è ella posseduta in modo eguale o ineguale dai cittadini? I fautori rigorosi della sovranità del popolo affermano che ogni uomo ha una porzione uguale di signoria; sistema assurdo, che conta i voti, in vece di pesarli, e che al dì d' oggi non ha più mestieri di essere confutato [1]. I partigiani del dispotismo asseriscono che la sovranità tutta quanta si aduna nel principe; il che fuori di certi casi, è parimente falso. Questi due sistemi si appoggiano a una idea erronea o inesatta della ministerial signoria, e una buona definizione di essa basta a confutarli.

La sovranità ministeriale è la partecipazione della sovranità divina, per mezzo di una investitura esteriore e legittima. Non si dimentichi mai la necessità di questa investitura, sulla quale mi rifarò tra poco; perchè la sovranità non può originarsi da sè medesima, e dee riceversi da altri che la possegga; onde non può scaturire dai sudditi, ma vuol nascere da un altro sovrano, finchè si giunga alla sovranità assoluta. L'investitura poi dee succedere, secondo certe condizioni, alcune delle quali sono arbitrarie, e dipendono dalla volontà stessa dell' investitore, altre si fondano nella natura intrinseca delle cose. Fra le condizioni di questa seconda classe la più importante si è, che *il diritto si accompagni colla cognizione ideale.* Mi dichiaro. Il diritto sovrano è una facoltà operativa, che radicalmente proviene dall'Idea, e si comunica, mediante l'atto creativo e la presenzialità efficace dell' Ente nelle esistenze. Ma una facoltà operativa presuppone un fine, e certi mezzi che vi conducano; e il fine non si può apprendere, nè i mezzi ordinare al suo conseguimento, senza il concorso della cognizion razionale. Ora questa è una partecipazione intellettiva dell'Idea, come il diritto in genere ne è una partecipazione attiva: per l'uno noi partecipiamo dell'Ente, come creante, per l'altra comunichiamo coll'Ente, come intelligente e intelligibile. Il diritto ha dunque per correlativo la cognizione, e le è proporzionato; tanto che il diritto, sovrano, che è il supremo diritto richiede pure una conoscenza, che abbia proporzione con esso. Diciamo in altri termini che la comunicazione dell' attività

[1] Il sig. Lamennais non è di questa opinione, poichè chiama la sovranità del popolo, così intesa, *le dogme sauveur, et heureusement impérissable de la souveraineté du peuple* (*De l' esclav. mod.*). Ben vedi che si tratta quasi di un assioma. Ma questo assioma sventuratamente fu provato assurdo più volte dai discorsi dei savi e dalle esperienze dei popoli, e non può essere tenuto per valido da chi non si risolva a dismettere [illegible]to i documenti della storia e della pratica, precetti della religione, i prin[illegible] soda filosofia, i progressi della scienza politica, e a ripetere i sof[illegible] del Rousseau, avvalorandoli coi prestigi della fantasia, e [illegible]

corrisponde all'intuito che si ha dell'Idea, e che quindi l'investitura
lla, cioè della signoria, non può conformarsi all'ordine intrinseco delle
è conseguire il suo intento, se chi la riceve non partecipa alla cogni-
quanto si richiede all' esercizio della virtù operativa. Ora la cogni-
raria, secondo le forze dell' ingegno, e il grado di attività, che
dall' educazione: imperocchè la natura e l' arte gareggiano insie-
diversificarla; onde nasce in questo genere una disformità grande,
maravigliosa. La barbarie è meno lontana dai nostri paesi e dalle
città, che altri non crede, a malgrado di gran cultura, onde so-
vantarci. Barbaro è tuttavia per molti rispetti il volgo delle città
ville; intendendo sotto il nome di volgo, non pure i rozzi, ma
e elegante, facoltosa o patrizia, che non è certamente la più scarsa
iero. Imperocchè non tutte le cognizioni (sovrattutto se frivole e
ciali), possono abilitare l' uomo alla sovranità intellettiva, e arric-
di quel senno civile, che al maneggio della repubblica è richiesto.
adunque, quanto sia irragionevole il sistema della signoria popo-
he a dispetto della natura, agguaglia tutti i cervelli umani, e sot-
alla balìa capricciosa e violenta della moltitudine l' arte più rile-
difficile, che si trovi al mondo. Nel qual peccato incorrono ezian-
oro, che celebrano l'assoluto e sfrenato dominio di uno, o di po-
vilegiati.

a sovranità ministeriale richiede per prima condizione la perizia
ne è investito, e se questa non è universale, nè uguale in tutti,
che il sommo potere dee attemperarsi alla stessa legge; non po-
i diritti politici meglio allargare, che l' attitudine ad esercitarli.
esi cristiani i più sono ancora occupati da una mezza barbarie,
a barbarie assoluta non ci si trova, o è rarissima, e la capacità
ativa si stende assai più ampiamente, che negli altri; dove, o
dei tempi antichi o dei moderni, uno o pochi governano, e il re-
servo; o se molti vi signoreggiano, la democrazia ci si fonda nella
tù individua o castale. Il Cristianesimo è la sola instituzione, che
esa possibile la sicurezza e la tranquilità pubblica, senza quei
fandi puntelli del dispotismo e del servaggio. L' eccellenza del
o consiste appunto nel far partecipare i cittadini ai diritti politici,
la misura della lor sufficienza. I diritti politici sono una molla
di dignità e di attività civile: l'uomo, che ne è investito, si sente
partecipa alla personalità della nazione; gode di possedere una
li legittima signoria; considera lo stato, come una cosa, che gli
nga, come proprio bene, ed è più animato a servirlo, a vantag-
difenderlo: l'esser cittadino, e aver l'adito aperto ai maestrati,

lo fa suddito più zelante e soldato più valoroso: il conoscere per esperienza propria le condizioni del comandare, lo dispone maggiormente ad ubbidire, quando gli tocca: lo rende più operoso, più costumato, più amator di giustizia nella famiglia, nei traffichi, nelle industrie, e negli altri negozi della vita privata, come più forte e magnanimo nella vita pubblica. Io non posso entrar ne' particolari: noterò solo che alcuni dotti statisti tanto affezionati alla libertà, quanto odiatori della licenza, credono che il giure municipale si potrebbe estendere a tutti, senza inconveniente, a uso di tirocinio e di scala, per addestrare e innalzare i migliori ai diritti politici [1]. D'altra parte, io trovo che in parecchie repubbliche, e anche in alcuni stati retti a monarchia, come la Svezia e il Tirolo, i contadini partecipano ai diritti politici, senza che la quiete e il fiore della cosa pubblica ne disavanzino; anzi nella Svezia se ne giovano assai. Ma in queste materie non si può discorrere, stando sui generali, nè torna sempre opportuno il conchiudere da un paese ad altro, dovendosi aver l'occhio alla varia indole dei popoli e alle invecchiate consuetudini. Si può bensì definire universalmente che l'estensione dei diritti politici, per quanto sia desiderabile, vuol essere sottordinata alla sicurezza e tranquillità pubblica, senza le quali ogni altro bene riesce vano, e gli stati scadono e periscono. Errano però di gran lunga i partigiani del suffragio universale, che romoreggiano in Inghilterra ed in Francia; come quello che parifica civilmente i cittadini ad onta di natura, la quale ne svaria in tanti modi il valore e le attitudini. Che se volete ricevere a squittinio gl' inetti, perchè ne caccerete i fanciulli e gli adolescenti? Ne' quali la civiltà alberga, se non altro, in potenza, nè più nè meno che in molti uomini maturi e attempati, la cui puerizia intellettuale è perpetua. Nè mancano eziandio coloro, che vorrebbero estendere lo scrutinio alle donne; le quali, secondo il dettame di natura, debbono avere una parte grandissima e nobilissima nella sovranità domestica; nessuna, in quella dello stato. La legge salica è sapientissima, e conforme agli ordini naturali; e se l'uso contrario regna tuttavia in molti stati di Europa, dove le sorti di molti milioni d'uomini possono dipendere dai capricci d'una zitella, ciò si dee ascrivere in parte alle instituzioni rimasteci dal gentilesimo. Imperocchè l'Evangelio, interdicendo alle donne il predicare nel tempio, e rimovendole dal sacerdozio, insegnò indirettamente ai maschi che lo scettro ed i rostri non sono fatti per le loro compagne. D'altra parte, provvide alla felicità di esse, cessando quelle due pesti casalinghe della poligamia e del divorzio: e così giovò del pari alla ver-

[1] Vedi fra gli altri il Sismondi, *Étud. sur les Const. des peup. lib.*, part. I essai 2.

dignità della donna coi diritti che le diede, e coi privilegi che le disdisse giacchè il decoro consiste nel secondar le parti buone della natura e non nel contrastarle. La delicatura, la fievolezza, la timidità, il pudore, gli uffici della maternità, e tutte le condizioni della donna argomentano che ella è destinata alla vita privata, non alla pubblica, e che in quella solamente può essere onorata e felice. Se la storia delle femmine scettrate, dalle Semiramidi fino alle Caterine dell' età scorsa, e alle Ranavale della nostra [1], si potesse cancellare dalla memoria degli uomini, credo che il sesso se ne vantaggerebbe non poco di verace onore e di fama. Il Cristianesimo, riducendo il coniugio e la donna al loro stato primitivo, cansò divinamente i due contrari eccessi dei popoli Gentili; i quali estollevano troppo il sesso gentile, credendo, come i Germani, in lui trovarsi qualche divinità e superior providenza [2]; ovvero l'abbiettavano, rendendolo schiavo dell'uomo, e ludibrio delle sue cupidigie. Se non che, ad alcune sette moderne l'opera cristiana non basta; anzi, mentre vorrebbono conferire alle femmine i diritti politici, e si stillano il cervello su ciò che chiamano piacevolmente la riabilitazione della donna, sarebbero assai inclinate a introdurre la poligamia e il divorzio. Il primo articolo fu messo in pratica, come ognun sa, dai Sansimonisti, e contribuì a rovinare la loro scuola, perchè il senso ingenito della civiltà cristiana vinse la follia dei tempi. Veggano le donne, quanto le sette novatrici (giacchè i Sansimonisti non sono soli), provveggano saviamente alla felicità loro. Le quali sette sarebbero da condannarsi severamente come immorali e nocive, se non fossero vane e ridicole molto più.

La prima condizione della sovranità politica è dunque l'intelligenza sociale di chi vi dee partecipare. Per tal modo il diritto sovrano non è contaminato dalla forza e dalla violenza, appoggiandosi a ciò che nobilita e privilegia singolarmente la nostra natura, qual si è il dono divino della ragione. Il dispotismo dei principi e l' anarchia della plebe, le teoriche superlative e contrarie del Rousseau e dell' Hobbes, vengono del pari svelte dalla radice. Ma la capacità, che si ricerca a compiere la le-

[1] Si allude alla Clitennestra dai Madecassi, Ranavala Mangioca, regina degli Ovi, che (secondo il rapporto di parecchi viaggiatori), fece nel 1828 ammazzare il suo marito Radama, uno degli uomini più singolari dell'Affrica moderna, così feconda d'individui straordinari, come di popoli barbari. Debbo però notare che la triste istoria è tenuta per favolosa da qualche grave scrittore recente, che fa morir Radama di suo male, e dipinge la reina neracchiuola del tropico, come una buona donna.

[2] Tac., *De mor. Germ.*, 8.

gittimità della signoria, non basta sola a costituirla; non basta a conferirne i diritti, senza l'investitura estrinseca e la tradizione. Fermiamoci un istante su questo punto, come quello che è assai delicato e poco conforme ai pareri correnti. La capacità è una condizione, che non può scompagnarsi dal diritto; ma non è il principio di esso, non è la cagione effettrice o vogliam dire instrumentale, che lo conferisce al suo possessore. E infatti, come mai una qualità morale, che per sè stessa non cade sotto i sensi, che non può essere misurata, nè determinata con precisione, potrebbe fondar da sè sola un diritto sociale? La società è una composizione organica, visibile ed esterna; è una vera persona morale, dotata di corpo e d'anima, di spiriti e di vita, come gli uomini particolari, che la compongono. Imperò i suoi elementi debbono essere dello stesso genere, avere un corpo, pigliare una forma sensata, che li metta innanzi agli occhi, e renda possibile l'applicar loro la matematica misura della giustizia. Il diritto sovrano, parte così eminente e fondamentale di essa, vuol soggiacere alla stessa legge, ed essendo in sè medesimo cosa affatto spirituale, dee estrinsecarsi con qualche segno, pigliare una determinazione positiva, autenticarsi con titoli materiali e palpabili, che caggiano sotto l'apprensiva di ciascheduno. E siccome la sua esistenza deriva dal modo per cui si comunica e travasa d'uomo in uomo e di generazione in generazione; questo passaggio dee essere sensato, regolare, uniforme, accessibile alla cognizione di tutti, suscettivo di essere ridotto a una formola esatta, solenne e legalmente stanziata. Ora l'abilità è cosa morale, vaga, indefinita, variabile, soggetta a mille dubbi e incertezze: può essere giudicata da uno o pochi, non da tutti: può essere materia di equità, non di giustizia: può conoscersi con un giudizio particolare e pratico, non con regole astratte e generiche: può cadere sotto la discrezione dell'individuo, non sotto la contemplazione della legge; tantochè il volerla considerare, come la base di un diritto sociale e come il titolo estrinseco, che lo dichiara e stabilisce, è contrario ai dettami del buon senso più volgare. Aggiungi che questa dottrina ripugnante in teorica, tornerebbe funesta o non applicabile nella pratica: il che basta a ripudiarla; perocchè l'impossibilità di mettere in atto una massima, arguisce la sua falsità speculativa. Coloro che stimano, trovarsi certi veri speculativi, che non possono applicarsi alla realtà, non se ne intendono, e mostrano di aver penetrato poco addentro in queste materie; giacchè la pratica non può mai contrastare alla teorica, se non quando la verità di questa è solo apparente o difettuosa [1]. Ora suppongasi che

[1] Il Botta nelle sue storie inveisce sovente contro certi governi non applicabili, che chiama geometrici. Egli ha mille ragioni a crederli non applicabili; ma egli ha mille torti a chiamarli geometrici, salvochè pigli la geometria, come sinonimo di sofisma o di fanciullaggine.

la dottrina collocante il titolo del diritto nella capacità governativa sia ricevuta ed attuata, cosicchè ogni uomo si creda avere una parte del potere sovrano in proporzione de' suoi meriti; qual sarà il corollario di questa credenza? Una vicenda continua di rivoluzioni; l' anarchia, la licenza, i tumulti, il sangue, la guerra civile; l' insorgere dei molti contro i pochi, l' annullamento di ogni sicurezza e tranquillità pubblica, e se la febbre dura, l'ultimo sterminio. Imperocchè, come nelle cose umane la perfezione assoluta non si può conseguire, il voler pareggiare a capello i diritti alla capacità dei cittadini è cosa impossibile: ne' governi meglio ordinati occorreranno sempre abusi, brogli, maneggi, corruttele, distribuzioni ingiuste degli onori e de' carichi, intrusioni e disdette fatte a compiacenza o ad odio, non a ragione; tanto che l'autorità di chi comanda, se dalla sola capacità dipende, non sarà mai ferma, e potrà sempre essere impugnata e distrutta. Oltre che, ogni uomo sarebbe in tal caso giudice di sè stesso e tanto più parziale, quanto è meno difficile l' essere acciecato e travolto dall'amor proprio, dall'invidia, dall' odio, o da altre passioni. Ciascuno per ordinario si tiene nell' animo suo da più che non è in effetto, ed è inclinato ad esagerare i suoi meriti: e i più inetti sogliono credersi abilissimi; giacchè a conoscere i propri difetti si richiede un abito di virtù, una generosità d' animo, e una dirittura di giudicio, che non sogliono annidare nella turba degli uomini nulli o mediocri. Insomma il fondare la sovranità sulla sufficienza è un sistema tanto rovinoso, quanto quello dei livellatori, che vorrebbero introdurre fra i cittadini una eguaglianza assoluta; dottrina, che al dì d' oggi è la maggior peste dei governi liberi di Europa.

La sovranità ministeriale mira a due importantissimi effetti, cioè alla conservazione dello stato e al suo perfezionamento. Come conservatrice, dee provvedere al sicuro e tranquillo vivere; come perfezionatrice, accrescere il pubblico bene. Il secondo di questi uffici vuol maestria in chi lo esercita; il primo, autorità. Senz' autorità non si può preservare, nè senza perizia far fiorire uno stato. Sotto nome di autorità intendo una forza morale, non quella dei soldati, degli spaldi e dei cannoni; la quale è necessaria per frenare i tristi, ma non potrebbe anco riuscirvi, se non fosse accompagnata, sostenuta, avvalorata da più saldo e nobile puntello. Il quale si è la potenza ed efficacia morale dell'opinione, per cui il potere sovrano si considera universalmente come sovrastante alle volontà private, ed atto a obbligar moralmente la coscienza di ciascun cittadino. Eccoti, come eziandio in politica intervenga quell' imperativo, di cui discorremmo in proposito dell' etica. L' imperativo non si contiene solamente fra i termini della morale privata, ma trapassa nel campo

degli stati, de' reggimenti, e vi signoreggia sotto la forma augusta de diritto. Nè l'imperativo politico può concepirsi o sussistere, se il sovran non è superiore ai sudditi, e indipendente da essi. Ogni obbligazion presuppone un principio estrinseco e un'autorità maggioreggiante vers l'arbitrio di chi viene obbligato; giacchè, se uno obbligasse sè stesso, l volontà, che imporrebbe il debito in virtù della libertà propria, potrebb a beneplacito di essa egualmente annullarlo; onde si avrebbe una obbliga zione non obbligatoria, cioè una contraddizione ridicola. Ora, se la capa cità sola conferisse la signoria, questa moverebbe dai sudditi, e sarebb annientata dal suo medesimo principio. Il vincolo sacro dell'ubbidienz e dell'imperio, tanto essenziale a ogni consorzio, sovrattutto se ampio complicato, sarebbe indebolito od infranto; giacchè niuno può ubbidire sè stesso, rigorosamente parlando, niuno vi ubbidisce, se non nelle co di agevole e gradita esecuzione. La libertà e gli altri beni ne scapitereb bero non poco; come quelli che non possono consistere, senza l'imperi morale della legge. E mancando l'autorità, la capacità stessa perderebb le sue prerogative: la cosa pubblica sarebbe preda e strazio degl'inett e scellerati; come accade quasi sempre nei bollori e tumulti civili. O se pure si schivassero questi eccessi, la forza pubblica ne sarebbe infievo lita, e lo stato travagliato dalla inquietudine dei buoni, dalla debolezz dei rettori, e dall'agitarsi delle fazioni, come si vede oggi in alcune part di Europa, e specialmente in Francia. La Francia è ricca, temuta, rispet tata, potente: fiorisce d'arti, di commercii, d'industrie: possiede a com pimento l'unità e l'indipendenza nazionale: possiede una egualità civile e una libertà temperata, che è la sola possibile a questo mondo: è go vernata da una aristocrazia elettiva, e da una monarchia civile: ha ot tenuto insomma ogni intento ragionevole delle passate rivoluzioni. Ciò non ostante, la Francia non è felice, perchè non è sicura e tranquilla, non si affida nelle sue instituzioni; e questo difetto di fiducia proviene dalla mancanza di autorità morale negli ordini stabiliti. Le rivoluzioni, che partorirono i beni, di cui abbonda al presente, essendo state viziate fin dalla loro origine, avendo mosso da falsi principii, e proceduto talvolta per vie abbominevoli, spiantarono cogli antichi abusi quella fede religiosa morale e politica, che è la vita delle nazioni. La qual fede consiste nella sovranità dell'Idea; a cui gli statisti dell'età passata sostituirono l'arbi trio umano, e la forza della moltitudine, coonestata col nome specioso di sovranità popolare. Ora quando in uno stato qualunque, sia princi pato o repubblica, ogni cittadino crede di essere sovrano, solo perchè uomo, e di possedere una sovranità congenita alla propria natura; quand ogni malcontento stima di poter legittimamente sovvertire cotali ordini purchè la forza e la fortuna arridano a' suoi tentativi; l'autorità moral

del governo vien meno, e manca con esse la sicurezza e la quiete pubblica. La salute della Francia consiste, non già nel far nuove rivoluzioni, per introdurre una libertà impossibile, secondo la follia dei repubblicani, o per risuscitare un'autorità morta e sepolta, giusta il delirio dei legittimisti; ma sì bene nell'assodare gli ordini presenti, attissimi a prosperarla, e tanto buoni, giuridici e sacri, quanto gli antichi, come vedremo fra poco.

L'analisi sola del concetto di sovranità, importando una maggioranza a rispetto dei voleri sudditi e privati, e l'indipendenza da essi, dimostra che la tramissione giuridica del potere supremo, e la sua estrinseca investitura, sono la vera radice della legittimità di esso. Ma questa condizione dee accoppiarsi coll'altra della sufficienza, onde partorire una signoria perfetta. Separate, non sortiscono l'effetto loro; giacchè l'autorità non può di per sè perfezionare e felicitar la cosa pubblica, nè la perizia sola conservarla. D'altra parte, tali due doti non possono combinarsi e armonizzare insieme, se non formano un certo organismo, per cui la sovranità tradizionale s'incorpori coloro, che sono atti a parteciparne. La sovranità può avere diverse forme: può esser principato o repubblica, e venire contemperata in questo o quel modo; ma in ogni caso ella non è atta ad ottenere il suo fine, se non si allarga di mano in mano che si va accrescendo e ampliando la civiltà pubblica. In ciò consiste la perfettibilità soda e sincera dei politici reggimenti. Per tal guisa il sommo potere discende dall'alto, e si dirama successivamente nelle parti inferiori, non già abbassandosi e deponendo la sua maestà, ma levando gli umili alla propria altezza, secondo che si mostrano degni di esserne partecipi: il principe non si fa popolo, ma il popolo entra a parte del principato. Fuori di questo caso, il sovraneggiare è usurpazione o demenza. Oggi, invece d'innalzare lentamente e saviamente i popoli, nobilitandoli, si deprimono, si volgareggiano i governi, e quindi si snervano gli stati, se ne arresta l'incivilimento, e se ne prostra la virtù. Onde nasce quel genio plebeo, che infetta ogni classe sociale, dalle infime alle somme, e talvolta più le somme che le infime; laddove la vera perfezione sarebbe, che secondo il concetto dorico e cristiano, i popolani, ingentilendosi, divenissero ottimati, e non gli ottimati plebei. Ma a tal effetto è d'uopo che il potere sovrano serbi l'avito seggio: è d'uopo che esso potere, risalendo d'uomo in uomo, e di secolo in secolo, fino ai principii del genere umano, per via di una successione esterna e autorevole, a noi discenda, e si allarghi negli avvenire, conformandosi ai civili incrementi per opera di una saggia elezione. Se l'una delle due condizioni vien meno, la sovranità ne scapita, si debilita, si altera, e muore per languore o per violenza; onde

nascono le commozioni de' popoli, il lento scadere degli stati, e tosto o tardi il flagello delle rivoluzioni.

24 Queste considerazioni illustrano vie meglio i riscontri della nostra dottrina politica colla formola ideale. Abbiamo detto che *il sovrano fa il popolo*, intendendo, sotto il nome di sovrano, quel potere, che accoppia al diritto tradizionale la capacità governativa. Ora una tal sovranità non appartiene a un sol uomo, se non in casi rarissimi, nè mai a tutti i cittadini; ma sempre o quasi sempre risiede in una aristocrazia naturale, cioè nella eletta della nazione. Quando gli stati si reggono a principe, se la monarchia è civile, il potere supremo si divide fra gli ottimati elettivi, che sono quasi l'intelletto, e un re per lo più ereditario, ch'è il volere e il braccio del principato. In virtù di tal temperamento, la coltura discende dall'alto, si diffonde per tutte le membra del corpo sociale, e il governo è veramente atto ad incivilire i popoli soggetti. Quindi è, che congiugnendo il potere tradizionale colla capacità elettiva, la formola politica si risolve in due cicli generativi, conformi a quelli della cosmologia, e corrispondenti ai due cicli creativi della formola ideale. Il primo venne da noi espresso, dicendo che *il sovrano fa il popolo*, ed ha rispetto al potere tradizionale, rappresentandoci l'Idea, che ordina lo stato, per mezzo della signoria suprema, quasi paternità civile dei popoli. Il secondo può significarsi con dire che *il popolo diventa sovrano*, per via dell' investitura, onde i sudditi capaci di partecipare dei pubblici negozi allo stato si esaltano. Questo secondo ciclo riguarda la sufficienza elettiva, e inchiude la trasformazione lenta, graduata e sicura del Demo in patriziato, mediante l'opera incivilitrice del governo, e l'assunzione successiva del popolo all'imperio. Pel primo, il sovrano fa la democrazia: pel secondo, la democrazia, trasfigurandosi in aristocrazia, ritorna al sovrano, onde mosse. Il potere tradizionale è il fulcro immobile, su cui si aggira e si fonda la stabilità dello stato: l'elezion successiva e l'esaltazione dei cittadini ai maneggi pubblici, ne è la forza motrice. L'uno è principio di conservazione, e l'altra di miglioramento.

V'ha però un caso, in cui può parere che la sovranità non venga data, ma tocchi a chi se la piglia: e che quindi la capacità sola ne sia il principio legittimo. Il che accade nelle rivoluzioni distruttive e violente, quando sciolti e sperperati gli antichi ordini, un'anarchia universale invade e perturba la società. Se allora uno o pochi uomini dotati di virtù grande sorgono e raccozzano le membra sparse, mettendo insieme i ruderi del primo edifizio, facendone nascere una società novella, e sottraendo la cosa pubblica alle violenze dei tristi, e alla licenza della mo

titudine, niuno vorrà negare che quest'autorità sia legittima, benchè non paia rannodarsi a un potere anteriore. Qui cade in acconcio il motto attribuito a Napoleone, che diceva di aver trovato lo scettro caduto a terra e di averlo ricolto. Il che non so quanto fosse vero nel suo caso, ma incontra certo bene spesso nelle rivoluzioni, di cui parliamo, quando uno o pochi, di proprio moto, e senza espresso mandato, ricompongono la società disfatta; strumenti benefici della Providenza, che ai mali estremi soccorre d'inusitato rimedio. Per giustificare questo potere, alcuni alla necessità ricorrono. Ma la necessità politica, che è il fato sociale, non può da sè sola spiegare alcuna cosa; non può spiegare una cosa morale, qual è il diritto, legittimarla e stabilirla. Essa può al più porgere occasione allo stanziamento di un diritto, ma non essere la causa, da cui deriva. Meno irragionevole sarebbe il dire che in tal frangente la sovranità assoluta crea e trasfonde in grazia della necessità che corre, la sovranità ministeriale, per un atto immediato, straordinario, oltranaturale, cioè per un miracolo. Ma non è d'uopo ricorrere a tali spedienti, assegnando ai naturali eventi un'origine portentosa. Distrutti gli ordini sociali, e interrotta la tradizion del potere, non è possibile che l'investitura dei diritti succeditori si faccia nel modo ordinario, e il moto iniziale di essa cominci dal sovrano tradizionale, per incorporarsi le capacità elette. Dee adunque principiare da queste e andare verso il sovrano; giacchè la signoria antica non si trova più attualmente, e si tratta di ricomporre un'autorità nuova. L'uomo destinato dalla Providenza a terminare una rivoluzione non può avere da principio un poter legittimo, sia perchè il potere non può legittimarsi da sè, e perchè ogni legittimità presuppone un consorzio preesistente, nè v'ha consorzio fra l'anarchia dominante. L'azione iniziale di quest'uomo non può dunque avere un valore giuridico, politicamente parlando; nè si può chiamare usurpatrice o legittima, poichè non offende alcuna sovranità attuale (non essendovi più sovranità di tal sorta), e non deriva da essa; non è altro insomma, che un accidente, per cui la capacità si appalesa, e un'azione morale, con cui il liberatore provvede alla difesa e salute della patria, come chi tutela l'innocenza inerme contro un ingiusto aggressore. L'azion sua è privata, e moralmente legittima; ma non può avere per sè medesima un carattere veramente politico. Se non che, fra i rottami della società disciolta trovasi ancora l'antico potere, il quale distrutto in atto, sopravvive in potenza; giacchè nessun diritto può essere annullato dalla violenza e dalla forza. Ora, come prima quelli che n'erano investiti, o secondo gli ordini consueti l'hanno ereditato, possono riconoscersi, e manifestare la volontà loro, assentendo al liberatore, gli dànno il diritto, che gli mancava, e lo rendono legittimo. Questo assenso tacito od espresso della sovranità super-

stite, è appunto il principio, da cui i migliori statisti ripetono la legittimità dei governi. Bisogna quindi distinguere due epoche nel corso di tali rivoluzioni. Durante la prima, l'organismo sociale è disfatto: l'anarchia regna in suo luogo: l'esercizio del potere legittimo al tutto manca. Ma se in mezzo a quello scompiglio sorge un uomo virtuoso e forte, pogniamo un Michele di Lando [1], che levi un'insegna salvatrice, intorno a cui si raccozzino i cittadini, e si ricomponga materialmente la società distrutta, dal libero concorso di questa, che contiene le reliquie dell'antica signoria, nasce la legittimità della nuova, che le succede, e principia con essa una seconda epoca, in cui la catena del potere legittimo, momentaneamente interrotta o, per dir meglio, negletta nella pratica, si rannoda, si ritende, rientra in esercizio, ripigliando la sua continua e salutare efficacia (13).

Aggiungerò ancora due avvertenze. L'una, che il legame tradizionale del potere sovrano può fondarsi benissimo nel diritto delle genti, atteso la congiunzione morale di tutti gli uomini e di tutte le nazioni in una sola famiglia; onde, se una società legittimamente costituita ne riconosce un'altra, avente un'origine viziosa, il difetto di questa viene emendato da tale riconoscimento. Il che si ammette da alcuni statisti; e se altri stima questa massima violatrice dell'indipendenza nazionale, s'inganna, perchè, secondo il presupposto, la società autenticata non sarebbe una nazione, prima di riacquistare la legittimità sua. Ma questo caso è forse affatto ipotetico, e non credo che verificar si possa; come non ipotetico, ma assai raro, è l'altro accidente, accennato di sopra, di una rivoluzione, che sospenda affatto l'esercizio della sovranità tradizionale. Questa è la seconda osservazione, che mi contento pur di accennare. Le rivoluzioni, per ordinario, anzichè annullare tutti i poteri sociali, ne turbano soltanto l'economia reciproca; tanto che la continuità della catena politica, che collega gli antichi poteri coi nuovi, non manca in effetto, e il pacificatore può essere legittimo dal suo primo mostrarsi.

Veduto che la sovranità ministeriale si fonda nell'investitura, ma non è perfetta, senza il concorso della capacità individuale, cerchiamo in che modo si comparta fra'cittadini. Come tosto le nazioni appariscono distinte nell'istoria, noi le veggiamo ordinate a governo, e quel che può dar meraviglia, composte in guisa, che la sovranità vi è distribuita fra le varie

1 CAPPONI, *Tumulto de' Ciompi.* — *Cronichette antiche.* Firenze, 1733, p. 24 seq; MACHIAVELLI, *Stor. fior.*, lib. 3.; SANTA ROSA, *Storia del tumulto dei Ciompi* Torino, 1843.

membra a proporzione meccanica di giusto equilibrio, o geometrica di equa e sapiente misura. Il dispotismo di uno o di pochi, e la democrazia licenziosa sono un fatto serotino, e non primaticcio, della debolezza e perversità umana. Anco nella conquista, l'usurpatore, che non è feroce, suol riguardare almeno in parte i diritti de' vinti, e lasciar loro qualche luogo nel nuovo ordinamento; come vedesi aver fatto i Romani, i Greci, e anche spesso i Barbari dei prischi e dei bassi tempi. Il dispotismo è antico, ma non antichissimo, o primitivo, nè pure nell'Asia; e siccome ogni alterazione degli ordini politici corrisponde sempre a una falsificazione degli ordini ideali, le prime signorie dispotiche furono causate, come vedremo, da quella confusione dei due estremi della formola religiosa e scientifica, onde uscirono gli errori e le fole del panteismo. Infatti la monarchia dispotica, e la democrazia schietta sono come un panteismo e un ateismo civile: nella prima l'unità assoluta è tutto, nell'altra nulla, mancandovi assolutamente. Le dottrine panteistiche, entrate nelle reggie, partorirono il culto della potenza; e il principe venne indiato con apoteosi, teofanie ed avatari. Il Cristianesimo salvò i popoli moderni da questi turpi e ridicoli eccessi; tuttavia la viltà degli uni e la superbia degli altri sono così ingegnose, che la deificazione del monarca fu spesso introdotta obliquamente, e sotto forme più modeste; come si vede in quel diritto divino, che inteso a norma di chi loda l'assoluto dominio, rende molta somiglianza al principe dio di alcuni popoli Gentili[1]. Certo è che parecchi regnatori delle età passate, come Enrico ottavo, Carlo quinto, Filippo secondo, Lodovico decimoquarto, riscuotevano un culto, verso il quale l'ossequio religioso, che si porge a Dio solennemente ne' templi, potea parere scarsa e piccola cosa. Tanto l'orgoglio monta all'eccesso, quando è secondato dall'adulazione! E allorchè que' superbi voleano sovrastare alla religione, e l'uno rinnegolla, gli altri tentarono di metterla al giogo, chi non vede che la vecchia follia di poggiare al cielo, e pareggiarsi a Dio, s'era impadronita dei loro animi? Anche di Napoleone si narra che mulinasse di far esporre nelle chiese italiane la sua imagine alla divozione dei fedeli [2]. Non so, se il fatto sia vero; ma certo era degno di chi spense ogni reliquia di libertà nell'antica patria, e tentò di cattivare la Chiesa nell'augusta persona del suo pontefice.

Il diritto del principe in una monarchia legittima è divino, poichè

[1] Si noti bene che questo diritto divino, immaginato dai fautori del dispotismo, è alienissimo dalla dottrina cattolica sulla divinità del potere sovrano, come si vedrà in breve.

[2] Botta, *St. d'It. dal* 1789 *al* 1814, lib. 25.

risale a quella sovranità primitiva, onde venne organato od instituito il popolo, di cui regge le sorti. Ma la divinità non è un privilegio della potestà regale: appartiene a ogni altro potere, purchè sia legittimo; e il diritto regio è divino, non come regio, ma come diritto. In nessuna monarchia primitiva tutti i poteri sociali sono raccolti nelle mani di un solo uomo. Se la rozzezza e la semplicità dei tempi impediscono che con ordini positivi si affreni il braccio regio, questo temperamento risulta dalla struttura e dall'equilibrio naturale della civil comunanza. Onde, se il principe in qualche modo trascorre, trovasi nel sacerdozio, o nella milizia, o nel tribunatico (intendendo sotto questo nome l'ordinamento superstite delle tribù, dopo la loro riunione in città, un mezzo efficace, e non tumultuario, per impedire gli eccessi di lui e ridurlo a dovere. Tanto che si può stabilire, come un fatto universale, che *nello stato primitivo delle nazioni la sovranità non è mai concentrata in uno o pochissimi uomini, ma fra le varie membra del corpo sociale inegualmente distribuita.* E tal fu per molti secoli la condizione delle monarchie europee; la quale mancò, per l'ignavia de' popoli, e la superbia de' principi. I despoti moderni sono usurpatori delle libertà e dei diritti nazionali, già comuni alla Cristianità tutta quanta, e antichi quanto le nazioni medesime. Dal che segue che i veri autori delle odierne rivoluzioni sono i principi; e che a loro si dee principalmente imputare la colpa di quegli eccessi, in cui sovente incorsero i popoli, per ricuperare la libertà perduta. Ne segue ancora che chiunque pacificamente si adopera per restituire ai popoli ciò che loro appartiene, senza offendere la maestà del trono e troncare i nervi al principato, merita il nome d'instauratore, e giova alla patria, intendendo alla concordia della libertà col potere; fuor della quale non vi ha salvezza per le nazioni e pei loro capi. Questo è il vero modo di amare e difendere la monarchia; la quale non ha maggiori nemici di quella stolta o ribalda generazione, che esagerandone i diritti, le apparecchia la rovina o il flagello. Il diritto sociale è divino; ma non è solamente di Cesare. Le assemblee nazionali, che regnavano già per tutta Europa, aveano un potere non meno sacro e inviolabile, che i re e gl'imperatori. E ai discorsi umani consuonano i celesti insegnamenti. Che se Cristo nominò solamente Cesare [1], il fece perchè alludeva all'impronta della moneta: se questa gli avesse porto l'effigie di un consolo, o di un tribuno, o di un altro magistrato, il Redentore avria potuto del pari menzionarlo, senz'alterar l'intenzione della sua sentenza. Imperocchè la tradizione cristiana s'accorda a riconoscere espressa con quelle divine parole la legittimità del potere sovrano, inteso generalmente;

1 Matth. XXII, 21.

il quale, dopo l'usurpazione di Cesare, non potea essere riconosciuto negl'imperatori, se non in quanto ne ricevevano l'investitura dal senato. Quindi è che san Paolo, il quale non intende ad accennar solo di passata il debito della sudditanza, ma vuole esprimerlo con una formola precisa, nomina dapprima *le potestà* generalmente [1], e poi in ispecie *il principe* [2], e da ultimo accenna i vari ordini de' magistrati [3], alludendo per tal modo alla distribuzione moltiplice della signoria, che non è mai o quasi mai concentrata in un solo uomo, o pochissimi.

Se nessun popolo incominciò a reggersi politicamente col dominio assoluto di un solo, niuno tampoco si ordinò a principio con un governo schiettamente popolare, in cui i diritti dei cittadini appieno si pareggiassero. La mera democrazia non può sussistere, nè durare, perchè radicalmente inorganica; e l'organizzazione sociale è la gerarchia; la quale presuppone che i vari diritti siano inegualmente compartiti a proporzione de' meriti. Ogni qual volta il reggimento popolare ebbe luogo fra gli uomini, esso fu torbido e di poca vita, o si puntellò sull'oppressione di una moltitudine esclusa da ogni diritto pubblico, e spesso da ogni giure eziandio privato. Tal era la condizione delle città suddite, che componevano il dominio delle repubbliche italiane del medio evo: tal era nelle democrazie dell'antichità, ed è nell'America boreale dei dì nostri, la stirpe infelice degli schiavi: quelle escluse da ogni diritto cittadinesco, e questa da ogni privilegio della specie umana. Tanto che le repubbliche democratiche hanno d'uopo, per conservarsi, tralignare in oligarchia, dove molti eguali sono oppressori di moltissimi. Oltrechè, pareggiando tutti gli uomini liberi, esse uccidono il valore di ciascuno, ed effettuano in politica quel falso e vuoto realismo speculativo, che spoglia d'individuazione e di sostanza gli universali. Oggi gli scrittori, che predicano la democrazia, dànno addosso a ciò che chiamano individualismo: non fanno caso che delle masse: adorano le moltitudini: esaltano il principio di associazione: invocano e celebrano l'alleanza de' popoli: si gloriano di essere cosmopoliti. Vi può esser del buono, e si trova certo molta innocenza in questi voti; ma io direi a coloro, che il fanno: badate bene che il valore di un'aggregazione dipende da quello delle parti aggregate. Se aggiungete zero a zero, non farete somma; se gl'individui e i popoli, che chiamate a quelle vostre colleganze, sono deboli e dappochi, l'aggregarli insieme vi gioverà poco. Il numero accresce la forza, ma non la

[1] Rom. XIII, 2, 2.
[2] *Ibid.*, 3, 4, 5, 6.
[3] *Ibid.*, 7.

crea: un branco di pecore innumerabile è sempre men capace e men valido del mandriano. Cominciate adunque ad infondere vigore negl' individui e nelle nazioni, avvalorando il sentimento della personalità loro, promovendone la virtù e la sapienza, se volete che l' unirli insieme torni a profitto. I difetti della civiltà moderna derivano in parte dall' influenza cattiva dei pochi nei molti; ma assai più dall' influenza pessima dei moltissimi nei pochi. Da questa fonte nasce nella religione l'indifferenza, nel sapere la leggierezza, nelle lettere e arti il cattivo gusto, nei costumi la frivolità e la mollezza, nella vita civile l' insufficienza, la dappocaggine, il predominio dei mediocri sugli ottimi, l'incostanza delle opinioni, la viltà dei pensieri e delle opere, e la mancanza di quel sentire forte e magnanimo, che leva a grandezza gli uomini e le nazioni. Tal è la piaga principale di Europa, e il vezzo prediletto del secolo; il quale, divenuto calcolatore, non bada più al peso e al pregio delle cose, e non si cura d' altro, che del numero. Ma se il numero solo importa, qual sarà in breve la sorte dei popoli civili? Quando da un lato sta l' immensa Russia, che può precipitare uno sciame di barbari infinito sulle culte generazioni. Coloro che sperano nei concilii dei popoli, e negli stati generali delle nazioni, non ci debbono pensare; poichè stando al numero dei voti, l'atroce tiranno di Pietroburgo dovrebb' essere autocrato di Europa. Questo indicibile bamboleggiare così in politica, come in ogni altra grave disciplina, farebbe ridere, se non preparasse molto da piangere a chi verrà dopo; giacchè tutti i despoti non pargoleggiano. Ma ciò appunto conferma la nostra sentenza; imperocchè, siccome il più degli uomini è volgo, non si può pensar saviamente, nè sentire altamente, quando il volgo prevale ai veri ottimati. Dove mi lascio trasportare? Torniamo al proposito.

Quando un popolo è civilmente costituito, egli non è più padrone di mutare radicalmente e sconvolgere il suo stato politico, per vie tumultuarie e violente. Se il governo è buono, il potere si va successivamente ampliando, secondo il crescere della civiltà, e lo stato si perfeziona in virtù de' suoi propri ordini. Se par meno acconcio, siccome il giure sociale è sempre più o manco distribuito, occorrono per ordinario i mezzi di correggerlo e migliorarlo, senza scossa, cioè senza violare la signoria stabilita; il che sarebbe un disordine assai maggiore di ogni bene, che se ne potesse ottenere. Imperocchè la sovranità civile, essendo la base del vivere comune, da cui ogni altro bene dipende, vien meno, se può violarsi da' suoi vassalli. Nè coloro che ne sono investiti, ripugneranno a tali miglioramenti, se sono savi: poichè il loro interesse medesimo non può farne senza; chè altrimenti lo stato si debilita, e oltre il pericolo

dei torbidi interni, diventa preda facile ai forestieri. Che se non sono savi, e si ostinano nel contrastare all' indole dei tempi, ai progressi della civiltà, e al voto universale, non perciò è lecito ai sudditi il ricorrere alle ribellioni e alle violenze; perchè da un lato, tal è il meccanismo sociale, e la forza dell'opinione, tanta la morale impossibilità, che gli uomini durino lungamente in un perverso proposito, che la ragione viene sempre a galla; e la longanimità in questo caso è sapienza. D' altra parte, la sovranità è inviolabile; imperocchè, secondo la bella dottrina di Emanuele Kant (la quale in questa parte è la formola scientifica del precetto cristiano), la regola morale dee essere concetta in modo, che possa servir di norma in tutti i casi possibili; donde nasce l' indole assoluta di essa regola, e l' impossibilità di trovare una sola eccezione legittima al suo adempimento. Imperocchè, se si ammette un solo caso, in cui la rivolta contro il sovrano sia lecita, si distrugge l' essenza della sovranità stessa; oltre che, lasciando all' arbitrio di ciascun privato la facoltà di giudicare in pratica, quando si verifichi tale eccezione, si apre la via ad infiniti disordini. L' obbligazione verso il sovrano dee dunque essere assoluta, altrimenti la sovranità è nulla. Quindi ne nasce quello stoicismo politico, che interdice in ogni caso la ribellione contro gli ordini stabiliti. Aggiungi che un popolo, essendo popolo in virtù della sua organazione sociale, non può insorgere contro di essa, senza rendersi micidiale di sè, e cadere nell' anarchia, ultimo e sommo degl' infortuni civili; la quale, ancorchè altri la voglia corta e innocente, può divenir lunga e sanguinosa; non essendovi uomo al mondo, che possa promettersi di misurare e signoreggiare a suo senno gli effetti di un subito e impetuoso rivolgimento. Oltrechè l'anarchia annulla in ogni caso la continuità del potere sociale, e aspira all' ordine, per mezzo del disordine; il che è assurdo. A ciò allude la bella sentenza dell'Apostolo, che *la potestà è ordinata*, e *da Dio procede* [1]. Dove avverti che vengono espresse le due doti del potere legittimo; per l' una delle quali, è ordinato, cioè organico; per l' altra, divino: questa, fonte di quella; giacchè gli ordini politici a principio provengono dalla virtù creatrice e organatrice dell' Idea. E la stessa Idea, che ha instituito il consorzio umano, ne vuole e ne prescrive la conservazione.

La sovranità essendo più o meno distribuita negli ordini primitivi dei popoli, quando occorre che un potere insorga contro l' altro, e voglia trarre a sè la somma delle cose, o un diritto, che non gli compete, accade uno di quei mutamenti, che chiamansi rivoluzioni. Le quali possono

[1] Rom. XIII, 1, 2.

farsi tanto dal principe contro la nazione, quanto dalla nazione
principe. Ma il membro rivoltoso, offendendo e calpestando gli
ritti, perde i propri, ogni qual volta la società assalita è costret
glieli, per mantenersi illesa. Le rivoluzioni sono sempre illegit
come le guerre inique, si debbono attribuire all' aggressore, e r
si difende. I legittimisti francesi, che chiamano ribelle il parla
agosto del 1830, perchè tolse a un re fedifrago, ostinatissimo ne
patti giurati e dei diritti nazionali, il potere, di cui si prevaleva,
vertire le instituzioni patrie, e incominciare una nuova vicend
gue e di rivoluzioni, sono sofisti ridicoli e non tollerabili [1]. S
tere sovrano, ma non assoluto, vuol preservare i propri diritti,
gli altrui. Un principe civile, che si governa altrimenti, è il più
mico del proprio potere, troncandogli i nervi, e obbligando i
dell'autorità suprema ad esautorarnelo, o a recidere il membro
per la conservazione dell' intero corpo. La deposizione del som
strato è lecita in tal frangente per la stessa ragione, che ne
della giustizia permette o comanda talvolta la morte di un citt
pevole; cioè per la salute pubblica. Nè in tal caso v' ha re
guerra de' sudditi contro il sovrano; ma di un sovrano contro
bene spesso di tutti i poteri sociali contro di un solo, che vu
da' suoi limiti; giacchè qui si parla di un principato civile, in
vranità non è riunita tutta quanta nel principe. Laonde, anche
alla pugna, la sovranità persevera inviolabile, come il diritto
di due potenze, che fanno insieme a buona guerra. La discord
parlamento legittimo e il principato è certo deplorabile; e og
è funesta: non si vuol però confondere colle ribellioni de' sudd
il sovrano, e colle rivoluzioni tumultuarie. Quella è uno spedie
roso, ma talvolta inevitabile, e lecito dal canto di chi difende i
ritti assaliti: queste possono essere talora scusate, ma non mai
giustificate.

1 « Contra tyrannorum sævitiam non privata præsumptione aliqu
« auctoritate publica procedendum. Primo quidem, si ad jus multitudir
« pertineat sibi providere de rege, non injuste ab eadem rex institu
« destrui, vel refrænari ejus potestas, si potestate regia tyrannice abı
« putanda est talis multitudo infideliter agere tyrannum destituens, eti
« in perpetuum se ante subjecerat: quia hoc ipse meruit, in multitu
« mine se non fideliter ge[illegible] [illegible]git regis officium, quod ei pactu
« tis non reservetur. [illegible] quem in reg
« perent, propter [illegible] [illegible]ecerunt, sub
« nori. [illegible] et [illegible]
S. [illegible]

Se l' esito di questa pugna è favorevole al membro aggressore, che riesca colla forza a rendersi assoluto padrone, ne nasce il dispotismo, cioè il dominio violento di una parte dello stato sull' altra. La forza e la frode dell' usurpatore possono mantenere per lungo spazio questa condizione di cose, senza legittimarla, finchè i poteri dispersi, e formanti la sovranità nazionale, non aderiscono ai nuovi ordini. Imperocchè la forza sola ed il tempo non possono nulla contro i veri diritti; e la stessa prescrizione nelle cose private non ha valore, se non in quanto è fondata sulla legge cioè sopra un'autorità più eminente. Ogni qual volta adunque gli esautorati abbiano il modo, senza sconvolgere lo stato, di ricuperare gli aviti diritti, possono farlo; e un tal mutamento, non che essere una rivoluzione, è una contrarivoluzione, una istaurazione, un ritiramento dello stato verso i principii legittimi. Ben s'intende che ciò ha luogo soltanto, se l'esautorato fu vittima e non assalitore; imperocchè in questo secondo caso, egli non può ricuperare un diritto giustamente tolto. Dal che s' inferisce che *le rivoluzioni legittime dei popoli hanno per iscopo di disfare le rivoluzioni illegittime dei principi, e di ristorare sostanzialmente gli ordini primitivi dello stato, con quelle sole modificazioni, che si richieggono alla diversa ragione dei tempi*. La storia delle nazioni da Tarquinio e da Giunio Bruto fino a Carlo decimo, al Washington e al Lafayette, il dimostra. La maggior parte delle rivoluzioni popolari non intesero ad altro scopo, che a riordinare lo stato turbato da' principi. Che cosa infatti esprimono i conati di questo genere, che da due secoli agitano l' Europa, se non il voto unanime delle nazioni poste al giogo, per restituire quegli ordini liberi e moderati, che la civiltà cristiana avea sostituiti al dispotismo feudale? Egli è vero che si può trasmodar doppiamente in quest' opera difficile, e spesso si trasmoda, per la debolezza degli uomini sempre proni agli eccessi, e per quelle false dottrine del popolo sovrano, del contratto sociale e simili, che da tre secoli avvelenano le radici, e spesso i dolci frutti del vivere libero.

[1] La controrivoluzione è legittima, se viene eseguita senza fellonia, senza tumulti, e indirizzata al debito fine. Mirando ella a restituire la distribuzione antica armonica della sovranità ministeriale, non dee incominciare a distruggere quella parte di sovranità, che tuttavia sussiste. Ora l'annullerebbe, se le negasse ossequio ed ubbidienza; perchè versando il valor morale di essa in una relazione, ella manca ogni qual volta il suddito comanda. Nell' epoca precorsa alla rivoluzione, quando tutti gli antichi diritti erano in piede, potevano gli assaliti guerreggiare per con[illegible] propria, e in caso di necessità deporre anco l'assalitore; [illegible] lo, verbigrazia, un parlamento, scambia la linea del

principe, perchè il parlamento, essendo un potere legittimo e vivo,] privare un membro ribelle, senza che la sovranità sociale sia es zialmente violata e interrotta, come quella, che non è tutta qu raccolta nella persona del rivoltoso. Ma nel caso della controriv zione, siccome gli antichi poteri, salvo un solo, non sopravvivono att mente, e non hanno più alcun titolo esterno e giuridico, che gli m festi, se potessero ripigliare il loro esercizio con violazione del sovr superstite, la successione tradizionale e esteriore della signoria verre meno, e il suo principio sarebbe violato; giacchè ivi l'attualità di e non è sospesa, come quando prorompe un'anarchia universale. Gl' stauratori pertanto diverrebbero distruttori, e imiterebbero colui, per riattare un antico edifizio, lo dirocca dalle radici. Non si può v rifare di pianta la macchina sociale, senza cadere nella licenza, e a l'adito a quei mali, che nocciono alla libertà stessa, così violando l'a rità sovrana, che ne è la base, come facendola odiare dai buoni, abborriscono sopra ogni cosa le furie di un popolo scatenato, e l'ecc delle innocenti generazioni. In ogni stato politico, eziandio cattivo, v un principio di ordine, di organazione, di vita, che vuol essere os vato e custodito, come cosa sacra, anche quando si pon mano alla ri ma di quello. Che se la riforma non si può fare, senza distruggerlo ragione e la religione prescrivono egualmente d'indugiarla, e di aspet il tempo e l'occasione propizia di ritirar lo stato verso i suoi prin senza esporlo al rischio di mali più gravi e più spaventevoli [1]. Qu occasioni non mancano mai lungamente ai popoli, che detestando il vaggio, non sono però acconci a scambiarlo colla licenza. Se la st contien molti esempi di servitù secolari essa c' insegna pure che le zioni schiave vogliono esser tali, e si compiacciono in effetto dei m onde si lagnano in parole. Tali nazioni sono codarde, cupide, molli: attendono ad altro, che a godere o a trarricchire; sprezzano la sapi e la virtù: amano il dispotismo stesso, perchè il vivere libero obbli cittadini ad essere attivi e virtuosi. Se questi, non dirò popoli, ma gr di schiavi, acquistassero la libertà per sorte o violenza, non sapreb gioirne: nè conservrla; essendo verissima quella sentenza del Mac velli, così trascurata ai dì nostri, che i popoli corrotti non possono e liberi [2]. Ma un popolo assennato, virtuoso e longanime, se per (sottentra al giogo, non può fallire a libertà per le vie legittime. L'in gio, anche breve, può veramente parer duro e incomportabile agli pressi. Duro sì, ma doveroso; e la morale non ammette replica, nè sc

[1] V. *De regim. princ.*, lib. 1, cap. 6.
[2] Disc. I, 16, 17.

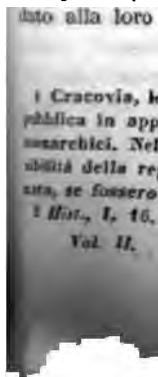
di sorta. La virtù richiede spesso dalle nazioni, non meno che dai particolari uomini, una magnanimità eroica. Queste verità non sono oggi volute intendere dagli amatori del vivere libero, perchè corre l' uso di giudicar di tutto, secondo i sofismi e le passioni. Ed io nel pubblicarle, mi tirerò addosso per avventura le maledizioni di molti; i quali vorrebbero che quando non si possono fare rivoluzioni effettive, se ne tentassero almeno nei libri. Il che se non è più morale, è certo men difficile e pericoloso. Ma io credo che un onesto scrittore dee pubblicare il vero, come l' intende, senza paura dell' altrui opinione : e se male gliene incoglie, il tollerare i biasimi ingiusti e gli scherni, per amor del vero. è anche parte di virtù. Voglio però sperare che se per avventura ne sarò stimato dappoco d'ingegno e d'animo, niuno ascriverà il mio dire a cagioni disonorevoli ed abbiette; perchè il riprovare le rivoluzioni tumultuarie e le violenze di ogni sorta, anteponendo agli altri rispetti la quiete e sicurtà della patria, non può essere viltà, nè calcolo, dalla parte di un esule.

Dalle cose discorse conséguita che una società travagliata dal dispotismo o dalla tirannide può riordinarsi in due modi, l' uno dei quali è tumultuario, violento, licenzioso, distruttivo del potere superstite, benchè miri a restituire i poteri spenti, e abbia un ottimo intento, adoperando mezzi detestabili, e alieni dall' indole di esso; l'altro è regolare, pacifico, ordinato, rispetta i diritti sopravvissuti, e procede per vie conformi alla giustizia e alla santità dello scopo proposto. Ma l' instaurazione sociale non conseguirebbe appieno il suo fine, se oltre al conservare la signoria presente, non ristorasse l' antica, ritirando lo stato verso i suoi principii. Io non mi stancherò mai di ripetere che principal condizione del vero progresso nelle cose civili, come nelle scienze filosofiche, nelle lettere, nella religione, è *un saggio regresso verso l' antichità.* Dico saggio, perchè credo da rinnovarsi le cose buone e non le cattive, gli usi e non gli abusi, le istituzioni vivaci e non le istituzioni morte; onde non escludo anche le mutazioni, quando sono dal male al bene, o dal bene al meglio, purchè vengano aiutate dal tempo, dal corso naturale delle cose, e sapientemente eseguite, non già saltando da un estremo all' altro, ma pianamente passando per le vie del mezzo. Le innovazioni, che sono buone in sè stesse, e possibili a mettersi in atto, meritano molta lode; ma aggiungo che non sono possibili, se il germe del nuovo non si trova nell'antico. Senza questa condizione, ogni progresso è vanissimo. Siccome però il germe del bene è spesso soffocato, le rivoluzioni non debbono essere semplicemente evoluzioni, secondo la dottrina dell' Hegel, ma ristaurazioni. Le chiamerei riforme, se questa voce accennasse alle sole

parti accidentali e variabili del governo e del culto, nelle quali l'innovare è talvolta opportuno; onde l'applicarla all'essenza delle instituzioni, e all' Idea, come fecero i Protestanti, è una vera antilogia, che nasce da un processo sofistico. Ogni nazione corre da principio per una epoca di formazione o di organamento sociale, che è per lo stato civile di essa quel medesimo, che fu il lavoro cosmogonico per le mondiali esistenze. L'organismo primitivo dee essere lo stame di tutto l'ordito posteriore; giacchè il genio nazionale di ciascun popolo risulta dal lavorio plastico e generativo delle origini. Nelle riordinazioni politiche si dee risalire alla cosmogonia delle nazioni, come in religione e in filosofia si ascende alla genesi della specie umana. Coloro adunque, che vogliono improvvisare governi nuovi e affatto disformi dalle consuetudini, errano di gran lunga. Nessuna forma di governo è assoluta: tutte variano del continuo; ma ogni gente ha certi ordini fondamentali, che non possono trasformarsi e alterarsi notabilmente, senza passare di mano in mano per tutte le vie del mezzo. La società; non procede a salti, a balzi e con impeto, ma a passo lento, graduato e regolato. Gli ordinatori e i riformatori dellé nazioni, che aspirano a edificare sul saldo, deono commettere gli ordini nuovi cogli antichi, e farne un tutto armonico, che corrisponda agli spiriti nazionali. In alcune rivoluzioni moderne si possono distinguere due epoche: l'una ristoratrice dell' antico, e l'altra, che venne appresso, sovvertitrice di esso, e fondatrice di ordini al tutto nuovi. Ora di queste due specie di riforme, qual è quella che ebbe vita, e fu comprovata buona, possibile dalla esperienza? Qual tornò vana, anzi funesta e terribile ne' suoi effetti? La storia mi dispensa dal rispondere a queste domande.

Niuno può determinare qual sarà lo stato politico delle nazioni europee, quindi a molti secoli. Ma ciò che è manifesto a ogni uomo, il quale non si pasca di ghiribizzi e di chimere, e abbia qualche cognizione dei suoi simili, e sia vissuto alcun tempo nei paesi liberi, si è che all' età in cui viviamo, e presso le nazioni vissute finora a stato di principe, la libertà ha d' uopo della monarchia. Un lungo corso di civiltà e di libertà temperata potrà forse abilitare le grandi nazioni di Europa a reggersi col solo principio elettivo; il quale negli ordini presenti, se non si appoggia ad un fulcro ereditario, non può sussistere. La proprietà e l'eredità privata sono connaturali all'indole dell' uomo, e dureranno quanto la nostra specie: i predicatori della legge agraria e della comunione dei beni non sono molto pericolosi. Il che non si può già dire della eredità politica; la quale è per sè stessa una istituzione accidentale e arbitraria. Tuttavia, quando un popolo è avvezzo da lungo tempo allo stato monarchico, ne ha bisogno per vivere tranquillo e libero. Il voler passare

l dispotismo alla repubblica, e dalla corruttela di un lungo servaggio quella virtù civile, a quei costumi austeri e semplici, che suppliscono braccio regio, è una insigne follia. D' altra parte, il principato vuol sere ereditario; altrimenti, non ha quella consistenza e uniformità, che rende utile. Non vi ha forse stato in Europa, che non sia capace di ver libero, sotto un principe; come non ve ne ha forse alcuno, salvo le pubblichette della Svizzera, di Andorre e di Sammarino (nelle quali lunga consuetudine è passata in natura, e la piccolezza aiuta la conetudine), che possa da per sè solo fruire lo stesso bene [1]. Gli Europei ei giorni nostri somigliano sottosopra ai Romani dell'età imperiale, che, l dire di Tacito, non potevano soffrire nè tutta servitù, nè tutta liber[2]. Il che era allora effetto di attempatezza, e presagiva la morte della azione. Se lo stato conforme, in cui si trovano i popoli moderni, proenga da vecchiaia o da gioventù, spetta forse a noi il mostrarlo, ma ai osteri il definirlo (14).

[1] L'investitura del principato in una famiglia ha lo stesso fondamento iuridico della proprietà privata. Essa è un fatto sociale, per lo più ntico, spesso necessario al vivere sicuro e libero, e per tutti questi tioli legittimo e divino; il quale ebbe origine dalla sovranità medesima, he compose o ricompose lo stato. Esso è perciò subordinato alla legge uprema della salute pubblica, e al potere sovrano, che può a tenore di quella modificarlo, ristringerlo, diminuirlo e anche annullarlo, se occorre. Il sovrano può esautorare un principe, se ciò si richiede alla sua conservazione, come può spossessare un reo, e in caso di necessità assoluta anche un innocente, come può esporre la vita di una folla d'uomini incolpabili, e di prodi cittadini, ai rischi e alle stragi di una guerra santa e pietosa. I legittimisti errano a credere che il diritto ereditario del principe sia più sacro degli altri diritti. Esso è sempre subordinato al diritto sovrano, e riesce solo inviolabile accidentalmente, quando tutta la signoria è raccolta nelle mani del principe. La sovranità nazionale è l'unico giure assoluto, essenziale, irrepugnabile, perchè s' immedesima colla vita del popolo, e risponde al supremo dovere imposto ai governanti di preservare tutto il corpo affidato alla loro cura. Gli altri diritti sottostanno a questo sommo dominio. Cracovia, le Isole ioniche, e parecchie città di Germania, si reggono a repubblica in apparenza, e non in effetto, poichè dipendono più o meno da stati monarchici. Nel resto, la loro piccolezza le rende così atte a dimostrare la possibilità della repubblica, come la signoria di Kniphausen, e il principato di Monaco, se fossero soli in Europa, proverebbero la possibilità della monarchia.

[2] Hist., I, 16.

L'assoluto in politica trovasi nella nazione, e non nei singoli individui, salvo il caso assai raro, che un uomo, politicamente parlando, sia tutta la nazione. Lodovico decimoquarto, diceva di esserlo, e se ne gloriava; ma i legittimisti medesimi, salvo i più inverecondi e immoderati, gli danno il torto.

Non si vuol però inferirne il reditaggio politico possa essere abolito, fuori del caso di necessità, e quando le circostanze ne richieggono soltanto la modificazione; altrimenti sarebbe men sacro del diritto di proprietà privato. Quando il parlamento francese nel 1830 sbalzò dal trono una stirpe traligna e testereccia, avversa ai diritti e infausta alla quiete della nazione chiamandovi il ramo prossimo succedituro, egli rese omaggio al principio della eredità regia, invece di manometterlo. Certo, se la prima linea borbonica si fosse estinta, il principe, che sottentrò, sarebbe legittimo, anche a giudizio di quei pochi, che ora lo tassano di usurpatore. Ma quando un regnante calpesta le libertà nazionali, e rompe lo statuto, che consacra la sua maggioranza, giocandosi quei patti, che lo rendono inviolabile, egli si esautora da sè, e cade dal giusto possesso del trono, come un malfattore perde quello de' suoi averi, e anco, se occorre, della libertà e della vita [1]. Nè i soggetti in tal caso spogliano il loro superiore; cosa sempre illecita, perchè la sovranità nel suo complesso è assolutamente inviolabile; ma quella parte di essa, che viene assalita, recide il membro guasto a salute dell'altro corpo. L'azione corre da sovrano a sovrano, e non da sovrano a suddito.

Non si vuole adunque confondere la tradizione ereditaria del principato colla tradizione legittima del sommo potere. La prima non è valevole, se non in quanto si puntella sulla seconda, e può essere e non essere, può venir modificata in questa o in quella guisa, secondo che aggrada alla signoria tradizionale. Laddove la comunicazione esteriore e libera del potere da uomo ad uomo (qualunque sia il modo con cui ella si faccia), è essenziale a ogni civil consorzio, e fuori di essa la sovranità non è possibile. La confusione di queste due cose, che possono essere talvolta accidentalmente riunite in un solo individuo, ma sono essenzialmente distinte, ha partorito di molti errori nella scienza politica. Alcuni, conferendo al potere ereditario gli attributi della sovranità, consacrano gli eccessi del dispotismo, e rendono impossibile il vivere libero; imperocchè, se l'eredità non può mai essere violata nel principe civile, egli viene

1 Tal è il sentimento espresso dal gravissimo autore *De regimine principum* nel testo allegato di sopra.

il essere unico sovrano, e gli altri poteri sono larve bugiarde a balocco de' semplici. Coloro all'incontro, che assegnano alla signoria il carattere relativo e desultorio del potere ereditario, distruggono, senz'avvedersene, la radice di essa, e aprono un campo larghissimo a continue rivoluzioni.

Dirà forse taluno che il diritto ereditario de' principi è meno stabile e sacro, se si ha per secondario, e fornito di un valore meramente relativo? L'obbiezione non calzerebbe; perchè in prima gli stessi principi hanno sovente riconosciuta la legittimità delle modificazioni arrecate al principio ereditario, e anche l'abolizione di esso, contro la volontà degli antichi possessori: il che è un omaggio reso alla sovranità nazionale; e una prova, che essi non tengono l'eredità politica per inviolabile in modo assoluto. Oltrechè, non è cosa savia l'esagerare un diritto, e renderlo ridicolo, impossibile, funesto, a fine di tutelarlo; come fanno i legittimisti; nei quali si potria desiderare accortezza maggiore. E credo di appormi, dicendo che essi sono i maggiori nemici dei re, come i repubblicani moderni sono i maggiori nemici dei popoli; e che, se tali due sette non fossero mai state al mondo, niuno trono sarebbe caduto, e tutta Europa goderebbe i benefizi della libertà civile. Tanto è vero che gli esageratori sono gli uomini più infesti alla causa che difendono. L'eredità del principato in alcune famiglie è assai ben fondata, quando ella si agguagli al diritto di proprietà, sacro e reverendo a tutte le nazioni, benchè ciascuna di esse sia persuasa che questo e gli altri diritti sottostanno di lor natura alla salute pubblica. Il bisogno del principato ereditario negli ordini attuali d'Europa è così manifesto agli uomini sensati, come la necessità del dominio privato in ogni luogo e tempo. Che se ci sono dei repubblicani, non mancano i fautori della legge agraria: uomini, in molti dei quali non si desidera lo spirito, nè la rettitudine; ma sì bene il conoscimento delle cose umane, e quel retto senso, senza il quale l'ingegno vale in politica, quanto giova il telescopio a chi non ha la virtù visiva. *Le grandi nazioni moderne di Europa non mancano tanto di civiltà e di esperienza politica, che debbono essere escluse dall'azione governativa, nè tanto ne abbondano, che possono esercitarla tutta, senza che l'aristocrazia naturale ed elettiva si appunti al centro immobile di un principato ereditario.* Non credo che questa sentenza possa essere posta in dubbio da chiunque abbia qualche esperienza degli uomini e dei tempi. L'azione governativa dee dunque essere divisa fra i veri ottimati ed il principe, fra l'elezione e il redìtaggio: il concetto dorico si dee comporre col patriarcale, secondo l'armonia del concetto cristiano. Per l'uno di questi principii l'ordinamento politico risponde alla civiltà presente; per l'altro consuona alla consuetudine passata: entrambi

L'assoluto in politica trovasi nella nazione, e non nei singoli individui, salvo il caso assai raro, che un uomo, politicamente parlando, sia tutta la nazione. Lodovico decimoquarto, diceva di esserlo, e se ne gloriava; ma i legittimisti medesimi, salvo i più inverecondi e immoderati, gli danno il torto.

Non si vuol però inferirne il reditaggio politico possa essere abolito, fuori del caso di necessità, e quando le circostanze ne richieggono soltanto la modificazione; altrimenti sarebbe men sacro del diritto di proprietà privato. Quando il parlamento francese nel 1830 sbalzò dal trono una stirpe traligna e testereccia, avversa ai diritti e infausta alla quiete della nazione chiamandovi il ramo prossimo succedituro, egli rese omaggio al principio della eredità regia, invece di manometterlo. Certo, se la prima linea borbonica si fosse estinta, il principe, che sottentrò, sarebbe legittimo, anche a giudizio di quei pochi, che ora lo tassano di usurpatore. Ma quando un regnante calpesta le libertà nazionali, e rompe lo statuto, che consacra la sua maggioranza, giocandosi quei patti, che lo rendono inviolabile, egli si esautora da sè, e cade dal giusto possesso del trono, come un malfattore perde quello de' suoi averi, e anco, se occorre, della libertà e della vita [1]. Nè i soggetti in tal caso spogliano il loro superiore; cosa sempre illecita, perchè la sovranità nel suo complesso è assolutamente inviolabile; ma quella parte di essa, che viene assalita, recide il membro guasto a salute dell'altro corpo. L'azione corre da sovrano a sovrano, e non da sovrano a suddito.

Non si vuole adunque confondere la tradizione ereditaria del principato colla tradizione legittima del sommo potere. La prima non è valevole, se non in quanto si puntella sulla seconda, e può essere e non essere, può venir modificata in questa o in quella guisa, secondo che aggrada alla signoria tradizionale. Laddove la comunicazione esteriore e libera del potere da uomo ad uomo (qualunque sia il modo con cui ella si faccia), è essenziale a ogni civil consorzio, e fuori di essa la sovranità non è possibile. La confusione di queste due cose, che possono essere talvolta accidentalmente riunite in un solo individuo, ma sono essenzialmente distinte, ha partorito di molti errori nella scienza politica. Alcuni, conferendo al potere ereditario gli attributi della sovranità, consacrano gli eccessi del dispotismo, e rendono impossibile il vivere libero; imperocchè, se l'eredità non può mai essere violata nel principe civile, egli viene

[1] Tal è il sentimento espresso dal gravissimo autore *De regimine principum* nel testo allegato di sopra.

ad essere unico sovrano, e gli altri poteri sono larve bugiarde a balocco de' semplici. Coloro all'incontro, che assegnano alla signoria il carattere relativo e desultorio del potere ereditario, distruggono, senz'avvedersene, la radice di essa, e aprono un campo larghissimo a continue rivoluzioni.

Dirà forse taluno che il diritto ereditario de' principi è meno stabile e sacro, se si ha per secondario, e fornito di un valore meramente relativo? L'obbiezione non calzerebbe; perchè in prima gli stessi principi hanno sovente riconosciuta la legittimità delle modificazioni arrecate al principio ereditario, e anche l'abolizione di esso, contro la volontà degli antichi possessori: il che è un omaggio reso alla sovranità nazionale; e una prova, che essi non tengono l'eredità politica per inviolabile in modo assoluto. Oltrechè, non è cosa savia l'esagerare un diritto, e renderlo ridicolo, impossibile, funesto, a fine di tutelarlo; come fanno i legittimisti; nei quali si potria desiderare accortezza maggiore. E credo di appormi, dicendo che essi sono i maggiori nemici dei re, come i repubblicani moderni sono i maggiori nemici dei popoli; e che, se tali due sette non fossero mai state al mondo, niuno trono sarebbe caduto, e tutta Europa goderebbe i benefizi della libertà civile. Tanto è vero che gli esageratori sono gli uomini più infesti alla causa che difendono. L'eredità del principato in alcune famiglie è assai ben fondata, quando ella si agguagli al diritto di proprietà, sacro e reverendo a tutte le nazioni, benchè ciascuna di esse sia persuasa che questo e gli altri diritti sottostanno di lor natura alla salute pubblica. Il bisogno del principato ereditario negli ordini attuali d'Europa è così manifesto agli uomini sensati, come la necessità del dominio privato in ogni luogo e tempo. Che se ci sono dei repubblicani, non mancano i fautori della legge agraria: uomini, in molti dei quali non si desidera lo spirito, nè la rettitudine; ma sì bene il conoscimento delle cose umane, e quel retto senso, senza il quale l'ingegno vale in politica, quanto giova il telescopio a chi non ha la virtù visiva. *Le grandi nazioni moderne di Europa non mancano tanto di civiltà e di esperienza politica, che debbono essere escluse dall'azione governativa, nè tanto ne abbondano, che possono esercitarla tutta, senza che l'aristocrazia naturale ed elettiva si appunti al centro immobile di un principato ereditario.* Non credo che questa sentenza possa essere posta in dubbio da chiunque abbia qualche esperienza degli uomini e dei tempi. L'azione governativa dee dunque essere divisa fra i veri ottimati ed il principe, fra l'elezione e il redataggio: il concetto dorico si dee comporre col patriarcale, secondo l'armonia del concetto cristiano. Per l'uno di questi principii l'ordinamento politico risponde alla civiltà presente; per l'altro consuona alla consuetudine passata: entrambi

richieggonsi a poter procedere sicuramente e animosamente verso l'avvenire. Se tu li sequestri, comprometti nello stesso tempo l'autorità e la libertà, e con esse la salute e il fiore delle nazioni; perchè la civiltà, senza l'elezione, stagna o dietreggia, e senza il potere ereditario periclita, o va in precipizio. Nei due casi, sei artefice infallibile, non di quiete e di miglioramenti, ma di rovine, aprendo l'adito ai forastieri, o a quelle violente rivoluzioni, in cui la libertà e la signoria egualmente periscono. Se adunque l'eredità del soglio e l'elezione del senno importano del pari a mantenere il poter sovrano, ne segue che queste due cose concorrono formare la perfetta legittimità politica; la quale perciò risulta, quasi da due elementi, dal diritto di nascita, e da quello di elezione, accoppiati insieme per opera della sovranità nazionale.

L'aver voluto disgiungere queste due cose, e sequestrare la monarchia dalla sua aiutrice e compagna, offese la prima nelle parti più vitali, e a lungo andare l'indebolì od estinse. L'odierna Europa è una chiara riprova di questo doppio effetto; poichè da un lato i regni civili e forti sono nuovi; o risorti dalle ceneri, come i fenici; dall'altro i regni vecchi e dispotici vengono consumati da un intero languore, da una lenta morte. Il che dimostra, quanto sia vero e sapiente in ogni genere di cose, e adattabile alla politica quel vecchio adagio: *nulla troppo*; e quanto noccia agl'istituti non meno che agli uomini, l'uscir dai termini della moderazione. Quei primi, che ruppero i freni ordinati dalla civiltà cristiana alla possanza dei re, credettero certo di avvantaggiare e rinforzare il principato, ma in vece lo indebolirono, e lo misero in fondo. La monarchia creata da costoro, è come quel colosso in vista minacciante, e di prezioso metallo, che aveva i piedi di creta, e venne capovolto in un attimo, infranto, ridotto in polvere da un umile sassolino[1]. Fra gli altri effetti della malaugurosa riforma, e fra le cagioni principali, che resero il principato moderno odioso e detestabile ai popoli, si dee noverare quel suo infausto corredo, che si chiama corte. La potestà di un re legittimo è per sè stessa sacra e veneranda: gli abusi medesimi e i trascorsi, se non sono eccessivi, la fanno biasimare, anzichè condannare. Havvi nella moltitudine un certo retto senso (assai diverso dall'istinto servile dei cortigiani), che l'induce a riverire e ad amare l'autorità del principe. Il qual senso è in gran parte opera del Cristianesimo, che compose le monarchie civili, consacrando il poter sovrano colla religione, e nobilitandolo coll'attributo di paternità augusto, che corrisponde al carattere di

1 Dan., II. 31-35.

atellanza, impresso nei cittadini e ne' sudditi. La fratellanza degli uomini, e
paternità del potere, sono due concetti correlativi, trasferiti per opera del-
Evangelio dalla famiglia nello stato; in virtù dei quali la monarchia divenne
n patronato e un patriarcato civile, rinnovando la forma primigenia dell'u-
iano consorzio. Ma l' innata superbia guastò un tanto bene, come l'avea
orrotto prima di Cristo: la monarchia orientale sottentrò alla cristiana
a le culte nazioni europee. Il principe fu indiato, l'ossequio divenne
dorazione, la sudditanza servitù. La volontà cieca e fragile di un uomo
u venerata al pari di un oracolo; e affinchè le apparenze corrispondes-
ero agli effetti, quest' uomo fu levato smisuratamente sulla condizione
omune, assiso sopra un trono inaccessibile, e sequestrato dalla folla, se
on talvolta per ricevere i suoi omaggi: si volsero ad esso i sacri onori,
il servo gregge gli s' inchinò, come ad un dio. E acciò meglio potesse
limenticare di esser uomo, la sua abitazione divenne seggio di ogni de-
izia, splendiente d'oro e di gemme, piena di un lusso immoderato e tra-
occante, a paragon del quale parvero meschine le magnificenze e le
ompe del sacro culto. Nè questo bastò ancora, e si creò d'intorno al
principe, quasi aureola della sua potenza, una società privilegiata, una
pecie di Olimpo, che per grado e costumi fosse degno del novello Giove.
Alcuni fra i baroni feudali, altra funesta reliquia del paganesimo, perduti
i diritti, che gli avevano resi esecrabili nell'opinione universale, dissero
al principe: eccoci disposti a vendervi il nostro onore, purchè ci facciate
parte della vostra fortuna. Noi vi adoreremo i primi, e daremo ai popoli
l'esempio della devozione più sviscerata, purchè per compenso ci acco-
muniate i frutti della tirannide. Il nobile mercato venne conchiuso: una
parte de' patrizi si aggreggiò intorno al monarca, e accoppiando i propri
vizi a quelli di lui, mostrò al mondo attonito fin dove possano salire
l'impudenza e la corruttela. Ogni capitale di Europa vide sorgere fra le
sue mura quasi un' altra città, una Babilonia novella, una seconda Sodoma,
nido di ogni nefandezza. La reggia divenne la sedia occulta di ogni trama,
per martoriare e straziare i sudditi, e uno splendido bordello, per infet-
tare i costumi dei poveri straziati. Niuno mi accusi di dir troppo; per-
chè le corti di Parigi, di Londra, di Madrid, di Pietroborgo, di Firenze
e di Napoli, furono bene spesso più infami dei postriboli. Sorsero talvolta
principi non degni di albergare in quel lezzo abbominevole; non però le
corti gran fatto si miglioravano; perchè il genio aulico prevaleva alla
bontà di quelli. La depravazione moderna delle città, la corruttela delle
famiglie, la dissoluzione dei vincoli più sacri, l'adulterio in onore, l'em-
pietà trionfante, nacquero nelle corti, e di là si sparsero per tutte le
membra della nazione. Il pestifero esempio ammorbò i costumi pubblici,
gl'iniqui portamenti resero esoso e contennendo il principato: la mole

dell'oro inghiottito da quella voragine, e spremuto col sudore e col sangue de' popoli, ne stancò la pazienza, e partorì le rivoluzioni. Le quali, se avessero solo purgato il mondo dalla peste delle corti, sarebberò degne di eterna benedizione; anzi, altri potrebbe stimar benigna quella procella, che perdonò alle mura infami di Varsaglia e del Lovero, conscie di tante scelleraggini, e degne di quel fuoco celeste, che mutò in palude immonda i palagi della Pentapoli. Tali enormezze, per buona ventura, son divenute quasi impossibili al dì d'oggi; e i re debbono saperne grado alla civiltà, non meno che i popoli. Imperocchè il corredo di una gran corte è il maggior nemico del principato, e lo spediente più efficace, per apparecchiare la rovina di un regno. Non si voul certamente che il principe manchi della maestà conveniente al suo grado; ma questa non dee mai scompagnarsi dalla semplicità, nè dalla moderazione. Le pompe del trono non debbono esser tali, che facciano dimenticare a chi vi siede di esser uomo, o gli persuadano ch'egli è re per godere, e non per beneficare i popoli soggetti. La magnificenza e le delizie delle reggie orientali, fra lo squallore di una turba affamata, sono un'onta verso la nostra civiltà, e una bestemmia verso il Cristianesimo. La miglior arte, con cui il principe possa procacciarsi l'amore e la venerazione de' sudditi, è la perizia e la virtù. Quando un re è buono e savio, una nobile dimestichezza, e la semplicità del vivere, gli accrescono la riverenza. La storia non manca di tali esempi; e l'età nostra, che certamente non abbonda di grandezza in chi ubbidisce e in chi comanda, ne ha pure qualcuno. I principi, che temono di vivere modestamente, e di mostrarsi all'occorrenza, come privati, sono quelli che sanno di essere odiati o disprezzati, come principi.

Le dottrine, che abbiamo finora esposte così francamente, non sarebbero per noi sicure e autorevoli, se non ci paressero conformi ai dettati di quel magisterio, che fra tutti è supremo. La Chiesa cattolica, astenendosi dalle quistioni secondarie della politica, che Iddio ha lasciate all'umano discorso, ne ha messo in sicuro la base, cioè l'inviolabilità del potere sovrano, sulla quale chiaro ed espresso è il dettato della rivelazione. Questa, senza entrare a discorrere degl'interessi meramente temporali, insegnò in modo solenne i veri principii della sovranità civile, che appartengono alla morale, non meno che alla politica, essendo il vincolo di entrambe, e la fondamentale ragion dei doveri, che stringono l'uomo alla patria, e ne fanno un cittadino. Come mai la religion rivelata, banditrice della legge morale, avrebbe potuto tacere di un debito sì rilevante? O prescrivere il dovere, senza stabilire il diritto correlativo, che lo partorisce? L'E[illegible] o co[illegible] base della società pubblica, come santificò eziandio c[illegible] lo; la famiglia e

) stato essendo i due perni di ogni civile e domestica comunanza. L' E-
angelio fermò l'autorità paterna, proscrisse la poligamia e il divorzio,
iantando per tal guisa la famiglia sull'inviolabilità del potere domestico,
he non potrebbe stare in .piedi, senza quel triplice puntello. Così egli
iede per fondamento allo stato l'inviolabilità del potere pubblico, e in-
rdisse la ribellione, che è il divorzio del suddito dal sovrano, e rompe
continuità del potere sociale, come la rottura del vincolo matrimoniale
nnulla la continuità dell'ordine domestico, e con essa il coniugio. Ma
Cristo interdisse la ribellione, non vietò la guerra da nazione a na-
ione, e da potere a potere, quando è inevitabile; come non vietò la se-
regazione de' coniugi, quando si ricerca a cansare maggiori mali. La
apienza del filosofo e dell' uomo di stato non può trovar nulla di più
avio e di più squisito, che questo divino temperamento; e in ciò si
iostra appunto la sua divinità, che dopo il corso di tanti secoli, dopo
anti traviamenti dell' umana ragione, la dottrina evangelica è la sola, che
ovrannuoti al naufragio delle opinioni, e rimanga a galla; la sola, che
lebellate le sentenze contrarie, resti signora del campo, e in cui alla fine
iposino i savi ed i popoli. La Chiesa conservatrice del divino deposito,
ipromulgò questa dottrina, ogni qualvolta le condizioni e gli errori cor-
renti lo hanno richiesto. Ma ella non annunzia oggi, se non quello che
insegnò ieri, che insegnò in tutti i tempi addietro, e che apprese dalla
bocca del divino maestro. Il celeste dettato fu da lei testè ripetuto,
quando l'ardire sconsigliato di un uomo voleva, sotto nome di religione,
izzare i popoli a civile discordia, e bandir la crociata contro ogni potere
legittimo di Europa. Che non si disse da molti contro il decreto di Roma,
ricevuto con riverenza da tutta la Chiesa? La sapienza del secolo sco-
perse che Roma era divenuta complice dei tiranni e dei despoti, e che
avea mutate le dottrine dell'Evangelio. Il che non dee stupire; imperoc-
chè, diciamlo pur francamente, quanto si sa oggi dai più di Evangelio,
di tradizioni, di Chiesa? I nostri teologi da gazzette conoscono forse il
Cristianesimo meglio che il Buddismo? Chi può udire e leggere, senza
ridere, o senza sdegnarsi, ciò che si chiacchiera da molti, si scrive, e si
stampa di religione? Che un uomo, uno scrittore, un prete, dopo di
aver difesa per cinque lustri la causa cattolica, siasi avveduto ad un
tratto ch'egli avea preso errore, che la fede è una chimera, la Bibbia
una favola, che la Chiesa è fautrice di barbarie e la Santa Sede di ser-
vitù, non è anche pur troppo da meravigliarsene; poichè egli fece que-
sta mirabile scoperta nel punto o, in cui fu condannato. L' orgoglio
umano è così abile maestro! Ma la Chi non si commuove a questi
rumori, e proseguendo il cammi) dalla Providenza, senza
curarsi, se sia lieto o do , e si assicura che non verrà

meno prima di giungere alla meta, e che, tosto o tardi, tranquillate le passioni, le sarà resa giustizia anche dagli uomini. E il giorno di questa giustizia non è forse molto lontano; ed è certamente affrettato dagli stessi errori del secolo. Verrà tempo, in cui i popoli stanchi si avvedranno, che conculcando ogni potere, e santificando la licenza, non hanno guadagnato altro, che il proprio servaggio; e allora volgendo gli occhi verso il vessillo cattolico, lo saluteranno come bandiera di libertà. Allora si conoscerà che la Chiesa, mettendo in sicuro l'inviolabilità del potere sovrano ha consacrato quel principio, senza cui la libertà vera non è possibile, il dispotismo o la licenza riescono inevitabili. Allora si conoscerà che la Chiesa ha provveduto colle sue definizioni all'autorità delle leggi, alla tranquillità delle repubbliche, alla inviolabilità delle assemblee nazionali, non meno che alla sicurezza dei regni, e ai diritti dei princip Allora si conoscerà che la Chiesa non biasima e danna la libertà vera ma la fallace; non la libertà, che da dieci secoli regna più o meno ne paesi civili, ma quella che fu testè introdotta nel mondo dalla contumaci di un apostata, e dalla temerità di un filosofo; non la libertà, che creò compose la cultura moderna, ma quella, che la sviò dal diritto cammino spense l'unità di Europa, partorì l'egoismo degl'individui e delle nazioni, prostrò colla mollezza e colla frivolezza gli animi e gl'ingegni; non la libertà, che anche prima di Cristo produsse l'età aurea d'Italia e di Grecia, e rinnovò una parte delle antiche meraviglie fra le bruttezze de medio evo, ma quella che spense le vecchie e le nuove repubbliche aperse Atene ed il Lazio alla invasione forestiera, fece sottentrare il dispotismo barbarico al dispotismo imperiale, contaminò di corrucci e di sangue gli ordini liberi della civiltà risorgente, e gl'impedisce anche ogg di assolidarsi e di mettere radice. Allora si conoscerà che la Chiesa, s parve talvolta abbracciar la causa de' principi, anzichè quella de' popol il fece, perchè ella accorre con sapiente coraggio dove il rischio è maggiore, e combatte nel forte della battaglia pel vero pericolante; onde come in addietro pugnò per le nazioni contro i re e gl' imperatori, svellendo le barbe dei gigli malefici, e spuntando gli artigli dell'aquila n pace, quando le forze dei despoti prevalevano alle legittime libertà de popoli; ora combatte per la signoria, anzi che per la libertà, perch quella e non questa è minacciata dall' opinion dominante, e dal geni del secolo. Imperocchè non si vuol credere che il maggiore de' mali im minenti alla Europa sia il dispotismo o la tirannide dei principi, e l forza più paurosa consista in quella dei loro eserciti. Sapete, donde nasc il più grave pericolo? Dal predominio della plebe; la quale promette a l'Inghilterra e alla Francia, che sono al dì d'oggi le due nazioni più li bere e più potenti di Europa, una seconda barbarie più profonda e

quella dei Vandali e degli Unni, e un dispotismo più duro del napoleonico. Guai alla civiltà nostra, se la moltitudine quando che sia prevalesse negli stati! Ma certo ella avrà il sopravvento, se il dogma esiziale della sovranità popolare continua a regnare nel mondo; onde la Chiesa, accorrendo a mettere in salvo coll'autorevole sua voce l' inviolabilità del potere sovrano, dovunque si trovi, provvede alla felicità dei popoli, ai progressi della cultura, e merita bene della libertà medesima, tutelandone le fondamenta; perchè i suoi nemici più formidabili all'età, in cui siamo, non sono i despoti, ma i demagoghi. Dicendo queste cose, non parlo di opinioni o di azioni particolari; chè la Chiesa è composta d'uomini, e gli uomini eziandio più savi e più venerandi possono pagare qualche tributo alla imperfezione della nostra natura. Parlo della dottrina universale; e parlo dello spirito, che si manifesta nel procedere generale della Chiesa, che anima e indirizza i suoi portamenti, ed è un effetto delle sue dottrine; contro il quale non si può levar la voce, senza levarla contro la buona logica, contro il consenso dei savj, e la coscienza del genere umano. La Chiesa insomma è conservatrice della libertà, e salvatrice di ogni diritto, perchè è custode di quel principio, da cui derivano tutti i beni del vivere insieme, e la stessa vita sociale. La sovranità, che crea, compone, educa, conserva e migliora le nazioni, è come una pianta, creata da Dio coll'uomo, e destinata a durare quanto l' umana famiglia. La libertà è uno de' suoi frutti, e certo de' più preziosi. Questa felice pianta si allarga, si moltiplica, si riproduce: ogni innesto, ogni propaggine, ogni germe, che se ne tragga, è legittimo e ferace: ogni semenza, che se ne cavi, è buona e sincera. Ma guai a chi vuol piantare o seminare senza di essa: Le vermene più rigogliose non provano o non fruttano, quando non sono svelte dal vivo tronco. La Chiesa è l'educatrice di questo albero divino, destinato a coprire tutta la terra, e a raccogliere i popoli affaticati, al rezzo salubre e ricreante de' suoi rami. Che se alcuni vorrebbero abbatterlo, per averne i frutti, come quei selvaggi, che recidono la quercia, per cogliere le ghiande; qual meraviglia che la Chiesa si opponga all'insano ardimento, e lasci dir coloro, che l'accusano di barbarie?

Mi sono trattenuto un po' lungamente su queste materie, che sono importantissime per sè medesime, e connesse colla formola ideale dianzi delineata. Infatti, dalle cose dette apparisce che la scienza politica si raggira su due perni, l'uno dei quali è la sovranità, e l'altro le diverse forme politiche, che sono in tanto variabili, in quanto le loro variazioni si accordano colla immutabilità del supremo potere. La sovranità è il principio necessario, e le forme politiche sono il principio contingente del

civile consorzio. I quali due principii si riscontrano a capello coi du estremi della formola ideale, e il nesso loro è determinato dal termin mediano di essa. Gli errori politici consistono nel confondere insieme que due estremi, e nel dare all'uno il valore dell'altra: confusione, che na sce dall'ignoranza o dall'alterazione del concetto intermedio, onde vengon determinate le attinenze degli altri membri. Il che è appunto ciò che in contra negli errori speculativi. I fautori della sovranità del popolo, cio della licenza, affermando che i sudditi creano il sovrano, traducono civil corollario la sentenza speculativa del panteista affermante, che *l'e sistente crea l'Ente*, in lui trasformandosi; e invertono affatto la formol primitiva. I fautori del dispotismo, concentrando irrevocabilmente la s gnoria in uno o pochi individui, e disdicendole il potere di allargarsi diffondersi successivamente, secondo i progressi della cultura, per le va rie parti della nazione, asseriscono in sostanza, che *l'esistente non de ritornare all'Ente*, secondo il parere dei panteisti più rigidi, che ripu diano la realtà dei fenomeni mondiali. Così gli uni travolgono il primo i secondi negano il secondo ciclo creativo, fondandosi del pari nei cano del panteismo [1]. D'altra parte, i partigiani della licenza, negando l'in violabilità del giure sovrano, cioè dell'Idea, trasportano nell'Ente il mo tiplice, la varietà, la mutabilità, la contingenza delle esistenze; laddove partigiani della signoria dispotica, escludendo la partecipazione successiv e moderata dei sudditi al sommo potere, mediante l'investitura legittim negano la perfettibilità delle esistenze, e trasferiscono in esse a sprop sito l'immutabilità dell'Ente. Tralascio di proseguire questi ragguagli non perchè li giudichi di piccolo momento o poco fondati, ma perchè n par superfluo il dichiararli minutamente, come quelli che nascono p modo ovvio e chiaro dalle cose dette. Quanto al loro valore, io li cred così certi, come la formola; e niuno potrà combatterli, se prima non d mostra la formola esser falsa. Quanto all'importanza, io gli stimo tanto rilievo, che fuori di essi la scienza politica, al parer mio, non h fondamento, e si sequestra dalla base di tutto lo scibile. Molti forse no saranno capaci della mia sentenza, e diranno che queste son sottigliezz e tritumi d'ingegno, sforniti di valore speculativo, e di ogni utilità pr tica. A costoro mi contento di rispondere che non iscrivo per loro; qual risposta ha, se non altro, il merito della brevità. Rispetto poi que'lettori, che io desidero di avere, mi affido ch'essi non siano p condannare la mia franchezza, o che almeno la stimeranno più tosto inu bana, che ingiusta.

[1] I due prefati errori ciclici risultano espressamente dal panteismo di Federi Schelling e da quello

ARTICOLO SETTIMO.

Epilogo.

Prima di chiudere queste generali avvertenze sulle relazioni enciclopediche della formola ideale, mi sia lecito di mettere sott' occhio al lettore una conseguenza importante delle dottrine esposte finora. La quale si è *il primato e l' universitù scientifica dell' idea divina*, onde Iddio può essere da noi considerato come *la suprema formola enciclopedica*. Il gran concetto della Divinità ebbe finora un luogo più o meno secondario, nelle dottrine filosofiche, ed eziandio in quelle che al sembiante o in effetto più religiose si mostrano. Nel dualismo ordinario, l' idea di Dio è eccentrica al sapere, sia perchè questo sistema segrega troppo il mondo dal suo Creatore, e perchè, considerando l'esistenza divina, come un semplice vero di deduzione, è costretto a confinarla in un angolo della scienza. Il panteismo pone in apparènza la Divinità nel centro del reale e dello scibile; ma ne altera la natura; ne serba più il nome, che la sostanza: le toglie il vero principato dell' universo, confondendola coll'entità delle cose create. Secondo i panteisti, Iddio è tutto, come quello in cui risiede la sostanzialità di ogni cosa: e quindi a rigore di termini egli non è solo il centro universale, ma lo stesso circolo; chi non voglia lasciarsi illudere dalle frasi menzognere e magnifiche, che talvolta si adoprano [1]. Le scienze speculative hanno adunque partecipato finora più o meno dell' ateismo; non correndo (scientificamente parlando) un gran divario dall' esautorare la Divinità nella scienza, allo sbandirla affatto. Collocando nella formola ideale la base del sapere, si rimedia a questo difetto, e si assegna all' idea divina quell' alto seggio, che le appartiene. Il concetto dell' Ente vi apparisce come principale e capitalissimo, perchè solo costituisce l' Idea, e siede in capo alla formola, di cui è il principio logico ed effettivo. Dall' Ente dipende ogni esistenza, e dall' intuito di esso ogni conoscimento. Oltrechè il concetto dell' Ente si tragitta nel resto della formola, è presente a ogni nostro pensiero, e si chiarisce per inseparabile dai concetti secondari di ogni sorta; i quali non si possono avere, se non mediante la luce spirituale, che scaturisce da quella idea suprema. Ogni cognizione pertanto si fonda ed è, per così dire, insidente nella scienza dell' Idea, come ogni sostanza creata si appoggia alla sostanza dell' Ente e in essa risiede, avendo in Dio l' esistenza e il movimento [2]. Fra l' Idea

[1] *Consid. sopra le dott. relig. di V. Cousin*, cap. 1, p. 71-74, 89, 90.
[2] Act. XVII, 28

e ogni altra cosa o cognizione relativa corre la più grande congiunzione possibile; tuttavia v' ha distinzione reale e sostanziale tra loro, fondata nel fatto intermedio e libero della creazione. In questa universalità dell' Idea consiste l'immensità divina, che viene rappresentata al vivo dalla testura della formola. Iddio non è solo immenso nella natura, ma eziandio nel pensiero, e nell' azione degli uomini, nella speculazione e nella pratica. È immenso negli ordini naturali perchè la natura è l' effetto di un atto continuo e immanente della Causa creatrice. È immenso nell'ordine morale, perchè ogni atto libero muove dalla Cagion prima, come da suo principio, e dee indirizzarsi alla Cagion ultima, come a suo fine. È immenso nell' ordine scientifico, perchè Egli è il primo assioma, e l' ultima conclusione di tutto lo scibile; e nel progresso intermedio, per cui dall'uno all'altro di quei due termini si trapassa, l' Idea è parte integrante di ogni intuito e di ogni discorso. San Paolo accennò eziandio alla immensità del concetto divino, quando disse che *viviamo in Dio* [1]; e l'aver trascurata questa illustre verità, segregando più o meno la scienza dal suo principio vitale, conferì non poco a indebolire e rendere irreligiosa la filosofia moderna (15).

2 Si è creduto finora da molti che l' incominciar da Dio, come da supremo assioma, la scienza, e il procedere ontologicamente, fosse un camminar per ipotesi. Il vero processo ipotetico è quello dei psicologisti; giacchè l'uomo, senza Dio, non è un vero certo, ma un presupposto o un postulato. Lo spirito umano, che pone sè stesso, fa un lavoro contraddittorio, ripugnando che l'effetto ponga l' effetto, e sia la ragion sufficiente della notizia, che ne abbiamo. Se poi egli vuole porre Iddio, la ripugnanza è ancor più enorme, a ciò riducendosi che l'effetto ponga la sua cagione; il che, se è assurdo nel giro delle cose reali, non è meno contraddittorio in quello dello scibile. Iddio si pone da sè stesso come Intelligibile, e l'uomo dee riconoscerlo, ma non può dimostrarlo, rigorosamente parlando; imperocchè le prove e le dimostrazioni dell'esistenza di Dio sono concludentissime e irrefragabili, come ricognizioni di questa gran verità, ma presuppongono un intuito anteriore e primigenio. Che se l'ordine primitivo dello spirito, così logico come psicologico, non s'immedesima in sostanza coll'ordine ontologico, lo scetticismo assoluto diventa fatale e inevitabile.

3 Iddio è l' Intelligibile, e quindi l'intelligibilità assoluta delle cose onde l'intelligibilità relativa procede. Tal è il concetto fondamentale del Logo platonico; cosicchè Platone collocava in Dio la misura di ogni cosa

[1] Act. XVII, 28.

chiamandolo principio, mezzo e fine di ogni esistenza [1]. Perciò il sistema platonico è in filosofia ciò che è nella scienza degli astri la dottrina di Copernico; e la sentenza di Protagora, ridotta dal Kant a grado di teorica, corrisponde all'antica costituzione del mondo; tanto che l'autore della filosofia critica, invece di porsi a ragguaglio col creatore dell'astronomia moderna, avrebbe dovuto piuttosto a Tolomeo assomigliarsi. Fra gli errori dell'idealismo trovasi una verità profonda; la quale si è che tutti i nostri concetti, come tali, sono riposti nell'Intelligibile (16). Gl'idealisti errano, collocando esso Intelligibile nella mente nostra, e confondendolo col sensibile; ma se invece lo ponessero in Dio, da cui, come da sole delle menti, piove un oceano di luce spirituale, che illustra il mondo dei conoscibili, la loro opinione consonerebbe al vero, e sarebbe adequatissima alla sentenza greca, menzionata e consacrata dall'Apostolo [2]. Ora, se l'Idea è l'Intelligibile, e la misura del vero, sèguita che il saggiatore di un sistema filosofico, e il mezzo più sicuro per misurarne la bontà o l'imperfezione, consistono nel riscontrarlo con quella regola suprema. A siffatta stregua, la filosofia europea, da un buon secolo in qua, non ha cagione d'insuperbire. E io stimo che invece di rannicchiare, come si fa, gli annali delle scienze speculative nell'esposizione e nella critica di certe dottrine psicologiche e secondarie, le vicende dell'idea di Dio, dai tempi antichissimi fino ai presenti, farebbero da sè sole una compiuta storia delle dottrine filosofiche; imperocchè le vicissitudini del principio debbono contenere in compendio i fasti di tutta la scienza.

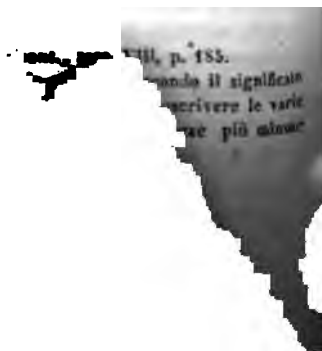
E ciò non solo è vero della filosofia, ma di tutta quanta l'enciclopedia umana, come quella che trae dalla cognizione dell'Ente i principii e il termine di ogni suo progresso. Le varie discipline pigliano il soggetto, in cui si travagliano, da quella sintesi primigenia e ideale, onde Iddio è il primo anello, e procedendo per via di analisi, tornano al loro principio, dopo di aver descritto un ampio circolo, che si va tuttavia propagando, e riconduce al punto, onde mosse. Le fisiche muovono analiticamente dai corpi in particolare, e riescono al corpo in generale, cioè all'universo, dove giunto lo spirito dell'uomo è costretto di risalire al suo fattore. L'astronomia è la cima delle scienze naturali: per essa le mondiali esistenze ci si rappresentano, come una immensa unità, governata da parecchie forze, che presuppongono un solo principio. Le matemetiche salgono dal punto e dall'unità numerica, cioè dai concetti

[1] *De leg. IV, edit. Bipont*, 1785, tom. VIII, p. 185, 186.
[2] Act. XVII, 28.

elementari dello spazio e del tempo, fino all'eterno, aggirandosi fra le curve innumerabili, e i calcoli dell'infinito. Questo ritorno delle scienze a Dio, introducendo nella enciclopedia due cicli generativi, corrispondenti a quelli del mondo, e ai due cicli fondamentali della creazione, riesce ogni giorno più necessario e palpabile, a mano a mano, che quelle si accrescono di profondità e di ampiezza. Verrà l'ora, in cui i savi confesseranno che Iddio essendo *l'alfa e l'omega, il principio e il fine* [1] del sapere umano, come di ogni altra cosa; non è ridicolo e tampoco panteistico il dire che Iddio è in tutta la scienza, e che dall'Idea rampolla quell'unità sovrana e governatrice, per cui le varie discipline si collegano fra loro, quasi membra di un solo corpo. E come l'Ente è nelle esistenze, e le esistenze sono nell'Ente, secondo diversi rispetti: così è verissimo il dire che la scienza è in Dio, e Dio è nella scienza, giusta le attinenze, che stringono insieme queste due cose scambievolmente. E in vero, qual cosa è più ragionevole, che il dare alla Divinità nel mondo dello scibile quel grado eccelso, ch'ella occupa nel reale universo? E la scienza ne verrà esaltata, diventando una spezie di culto nobilissimo verso il suo Autore; giacchè ella non può essere un morale strumento, se non è una religione. Come ogni minimo corpicello o atomo dell'universo è un effetto della presenzialità creatrice, così ogni menomo concetto è pieno di Dio, e lo rappresenta al pensiero delle menti create.

Conchiudiamo, per ciò che spetta alle scienze speculative. L'insidenza dell'esistente nell'Ente, da cui è sostanzialmente distinto, contiene la chiave di tutta la filosofia: e ciascun ramo di questa si fonda nell'Ente, considerato in qualche special relazione verso gli esseri, che in modo finito sussistono. Così l'Ente, come intelligibile, è l'Idea, condizione necessaria del pensiero umano, e porge il precipuo loro tema alle inchieste psicologiche. Come sussistente e causante, è la sostanza e la forza prima, e dà materia all'ontologia [2]. Come vero, è l'oggetto supremo della logica. Come ordinatore morale, è l'imperativo e il diritto assoluto, e presta il loro soggetto all'etica e alla politica. Come ordinatore del mondo materiale, è principio dell'armonia, del sublime, del bello, generando la cosmologia e l'estetica. Come verbo, è il fondamento del

1 Apoc. I. 8. — Plat., *De leg*

2 Piglio qui i nomi di psico
più comune, non essendo qu
discipline filosofiche
della formola.

linguaggio, onde nasce la grammatica generale e filosofica [1]. Finalmente, come sovrintelligibile, è il soggetto della rivelazione, in cui la teologia positiva si travaglia; la quale, benchè non appartenga alla filosofia pei fonti, a cui attigne, e per le attinenze, che studia, ha comune con essa l'oggetto sostanziale, in cui si esercita. Per tal modo il concetto di Dio, oltre all'essere il principio universale del sapere, è il principio particolare di ogni ramo delle scienze filosofiche; le quali trovano la loro formola elementare in una parola, che Mosè pronunziò trentatrè o trentaquattro secoli sono in un angolo deserto dell'Asia, e che niuno seppe ripetere, se non coloro, che da lui l'impararono. Non è questo un argomento bastevole a chiarire la verità e la divina origine della rivelazione?

Questa parola primitiva fu conservata, poichè noi abbiamo il privilegio di possederla. Fu perduta o alterata de molte nazioni, poichè la cognizione di essa è una prerogativa degli Israeliti e dei Cristiani. Or come si conservò presso gli uni? Come si smarrì presso gli altri? Cominceremo a rispondere a tali quesiti nei due capitoli, che seguono.

CAPITOLO SESTO

DELLA CONSERVAZIONE DELLA FORMOLA IDEALE.

Il vero primitivo fu conservato fra gli uomini, e rinnovato più volte dalla rivelazione. Di questa adunque mi conviene ragionar brevemente, come quella che s' intreccia col soggetto della presente Introduzione, e colla storia generale dalla formola. Non tema il lettore ch'io voglia troppo dilungarmi o ripetere le cose già dette da altri assai meglio, che io potrei e saprei fare, ritornandole in campo. Io tengo le ripetizioni per interdette a chi scrive, salvochè si richieggano di necessità al progresso del ragionamento, o si migliorino per qualche verso le cose dette, o si raccolgano le idee sparse per agevolezza di chi legge, e per instruzione dei principianti, o si tratti di certe verità e di certe massime, che per l'importanza loro non sono mai replicate abbastanza. Se questa regola ... sempre seguita da chi stampa, avremmo meno libri, ma più utili,

[1] ... adro enciclopedico la grammatica generale, come ... delle ricerche psicologiche.

poichè in minor mole si possederebbe la stessa dottrina. Alcune delle considerazioni, che soggiungo, possono essere state accennate o fatte da altri, concorrendo spesso i pensanti nei medesimi concetti; ma non credo che siano delle più volgari.

La rivelazione (17) è *l'espressione sovrannaturale dell' intelligibile, e la manifestazione sovrannaturale del sovrintelligibile, per via di concetti analogici, dedotti dalle cose sensate e dalle apprensioni razionali* [1]. Questa manifestazione è sempre opera dell' Idea, che scuopre sè stessa col mezzo della parola; ma, secondo l'economia della Providenza, venne effettuata in diversi modi. Nel suo principio, e ne' successivi momenti di apparecchio, che collegarono quel primo germe colla perfetta esplicazione di esso, ella fu fatta, mediante la parola, ad uno o pochi uomini, che la comunicarono agli altri in qualità di profeti e di rivelatori. Nel suo compimento, ella fu opera della sovrintelligibile essenza, che nella persona del Verbo si congiunse realmente all' umana natura, e apparve e visse fra gli uomini. La parola divina e increata della mente diventò parola sensibile: il parlante interiore si rese esteriore, entrò negli ordini del tempo e dello spazio, misurò il corso mortale, estrinsecò l'Idea, cioè sè stesso, e le diede una forma storica sensata, di tradizionale e monumentale evidenza. Se si ammette la realtà del sovrintelligibile in genere (di cui parleremo nell' ultimo capitolo di questo libro), la possibilità della rivelazione è *a priori* indubitabile. L'esistenza di essa, nell' ordine riflessivo, è riconosciuta *a posteriori*, per l'autorità dei segni dimostrativi; ma nel primo conoscimento, che se ne ha, ella è pure creduta *a priori*, per via della connessione, che la sua realtà estrinseca ha coll' atto creativo. In questa cognizione *a priori* consiste la divina radice della fede cristiana; onde per questo rispetto si dee dire che la rivelazione attesta i segni, anzichè i segni comprovino la rivelazione. Ma di ciò altrove. Il lettore mi comporterà, se per la copia e l' ampiezza della materia, io sono costretto talvolta ad affermare, senza provare in sul campo, e a prevalermi di alcuni postulati nel mio ragionamento. Dichiarando sufficientemente in un luogo ciò che ho solo potuto accennare in un altro, credo di adempiere in questa parte all'obbligo di chi scrive.

L'ingegno umano essendo fiacco ed infermo, e quindi inclinato a presumere soverchiamente delle proprie forze, (come la temerità suol essere effetto di debolezza), le varie discipline da lui coltivate aspirano

[1] *Teor. del Sovr.*, num. 88-94, p. 91-97; not. 41 42, p. 401-405.

ad uscire dai propri limiti, e a divenire universali. Le scienze fisiche usurparono sovente le ragioni delle filosofiche; e dentro il giro di queste la cognizione del sensibile irruppe bene spesso nel dominio dell'intelligibile. La scienza razionale d'altra parte osò non di rado occupare le appartenenze della rivelata, impugnando il sovrintelligibile, o procacciando di appropriarselo; il che era un tentar l'impossibile, e un negare in effetto ciò che si voleva spiegare o travolgere. Da questo folle ardimento nacque la confusione della civiltà colla religione, e delle speculazioni filosofiche cogl' insegnamenti tradizionali; e il guazzabuglio incominciò come tosto la rivelazion primitiva prese ad alterarsi. Il Cristianesimo, rinnovando questa rivelazione nella sua pienezza, e ordinando una spiritual gerarchia perpetua e immutabile, distinse lo stato dalla Chiesa, la filosofia dalla teologia, senza cancellare o sminuire le loro attinenze reciproche. Quest'ordine di cose, dopo quindici secoli di benefizi e di vita, fu di nuovo distrutto nella metà di Europa dai Protestanti; i quali, togliendo di mezzo il sacerdozio e la Chiesa, ricondussero i popoli al caos morale del gentilesimo. Le stirpi celtopelasgiche ricaddero in quel moto disordinato e politeistico, ch'era proprio dell' antico Occidente, e sovrattuto d'Italia e di Grecia: i popoli germanici nel panteismo orientale. La Riforma nacque in Alemagna; e siccome i Tedeschi uscirono dall' Iràn o dai paesi finitimi, dove l'Idea fu primamente alterata, si può dire che l'antichissima e la novissima anarchia del sapere ebbero origine dalla stessa stirpe. I moderni eretici permischiarono le idee, come gli artefici di Babele confusero le lingue: Vittemberga, e non Roma, come quelli dicevano, fu la Babilonia del secolo sedicesimo: Lutero è il Nemrod della età moderna, da cui nacquero la licenza e il dispotismo intellettuale, e venne accesa la guerra degli spiriti e delle dottrine.

L'analogia dei moderni razionalisti di Germania (per non parlare dei loro deboli copisti di Francia) cogli antichissimi filosofi dell'India, e con alcuni savi della Cina e della Grecia, è grande da ogni parte. Gli uni e gli altri confusero l'intelligibile col sovrintelligibile, la filosofia colla tradizione, e innestarono questa sintesi viziosa sui dogmi panteistici. Gli uni e gli altri alterarono il deposito tradizionale; avendo questi verso la rivelazion primitiva le medesime attinenze, che quelli verso la fede e gl'instituti cristiani. A leggere ciò che nell'ultima età si scrisse, e si scrive ancor oggi da molti intorno ai misteri augusti della religione; a vedere, con quanti sforzi i filosofi di Germania si adoperino per ridurli a una misura razionale; par veramente che il gentilesimo sia ritornato nel mondo. Gli antichi savi, dalla scuola ieratica degli Upanisadi fino a Proclo e a Damascio, ebbero la pretensione medesima; ed erano in

parte scusabili, se cancellati quasi al tutto i lineamenti del dogma primitivo, si sforzavano di colorirlo e incarnarlo coi portati della mente e della immaginativa. Ma che giustificazione può avere chi possiede a dovizia il lume rivelato? I moderni razionalisti nocciono del pari alla religione che travisano e sconciano ridevolmente, e alla filosofia che guastano, intramischiandola di concetti eterogenei [1]. Non conosco nulla di più meschino e di men tollerabile per un ingegno di polso, che queste profane trinità razionali, che oggi ci regalano certi filosofi di oltremonte. Ciascuno ne fa una a suo modo: chi la vuol psicologica, e chi ontologica: chi mesce insieme i due generi, mediante l'alchimia del panteismo; e tutti, per far mostra d'ingegno, malmenano il dogma più venerando, come quello che è, si può dire, il principio fattivo della civiltà nostra, e la pietra angolare del Cristianesimo. Sembra quasi che niuno abbia diritto di speculare, se non ha foggiato una triade filosofica o teologica, per dare un saggio proporzionato del suo valore. Questa prova gli dà la toga di filosofante: lo agguaglia all'altezza e squisitezza del secolo; come in certe accademie italiane, dove altri non poteva metter piede, senz'aver prima composta una cicalata o un sonetto. Se il conato non fosse empio e barbarico, trattandosi di un vero sacrosanto, a cui s'appoggia la moderna cultura, e per cui la Cristianità nascente sostenne le guerre terribili del politeismo e dell'Arianesimo, si potrebbe saper grado a questi speculatori del passatempo, che procacciano a chi legge. Certo i posteri, se avranno notizia della florita sapienza teologica di alcuni moderni (del che si può ragionevolmente aver qualche dubbio), dovranno pigliarne non piccolo sollazzo, come da noi si ride degli impuri casisti, che scandolezzarono i nostri avi. Che anzi, se si ragguagliano i tentativi più recenti del razionalismo cogli antichissimi, trovasi che questi sono per finezza d'ingegno, e splendore d'imagini, di gran lunga superiori a quelli. Che paragone si può fare, per cagion di esempio, fra i gretti sogni dei nostri filosofi a spilluzzico, e la triade ontologica e cosmologica dei Vedi e dei Purani, come lavoro filosofico, e come semplice poesia? Anche i Padri della Chiesa tratteggiarono con grandissima riserva alcune trinità razionali, proponendole, come emblemi intellettivi del dogma rivelato; e ciascuno può vederne in santo Agostino un saggio nobilissimo. Tali concetti, che quegli antichi maestri in divinità ci porgono, come semplici sussidi analogici, hanno certo un valore, eziandio filosofico, assai più ragguardevole di quelle ipotesi panteistiche o sabelliane, che oggi si spacciano da molti, come dogmi effettivi (18).

[1] *Teor del Sovr.*, not. 29, 69, p. 336-350, 434-435.

Il razionalismo teologico è, si può dire, la sola eresia dei dì nostri. Dico la sola, parlando di eresie, che vivano; imperocchè le varie sette protestanti, come dottrine, sono eresie morte: non durano altrimenti, che come sette ostili alla Chiesa; e traggono la forza, che le fa sussistere, dalla vitalità rigogliosa e disperante del loro comune nemico. La miscredenza del secolo passato, il deismo e il materialismo pedestre dei filosofi anglofrancesi, sopravvivono per lo più soltanto in certi spiriti volgari, schiavi della consuetudine contratta nei primi anni, e han perduto nell' opinione dei dotti ogni credito dottrinale. Il rozzo e massiccio sensismo, che floriva nell' età scorsa, morì ultimamente col Broussais, uomo dabbene, fisiologo e medico insigne, filosofo infelicissimo; e il transito del sistema, come il suo testamento, non furono gloriosi [1]. Il razionalismo (che è quasi sempre accompagnato dal panteismo) è l' error religioso, che tuttavia regna in Europa. E regna, non per intrinseco pregio, nè perchè filosoficamente si vantaggi dagli altri sistemi; ma parte, come un errore più nuovo e più appariscente, parte per esser patrocinato da uomini dotti e ingegnosi, che l' abbracciarono, come l' unico rifugio di chi non vuole esser volgo, e tuttavia non si risolve a sentire cristianamente. Il razionalismo ha due parti: l' una speculativa, che concerne i dogmi religiosi; l' altra storica, che riguarda i prodigi esterni, e gli annali della rivelazione. Benedetto Spinoza si può considerare come il fondatore di tutto il sistema, ma specialmente della parte speculativa, e Pietro Bayle della storica; due grossi e torbidi fiumi usciti dalla vena del Cartesianismo. Il Bayle fu il padre del moderno scetticismo nei fatti storiali, applicò il sensismo alla critica dei monumenti, e ripudiò le leggi governatrici dei casi umani; leggi, che esprimono l' incorporazione dell' Idea nei fatti, secondo l' intendimento del Vico, che fu il Platone delle scienze storiche. Riccardo Simon applicò più specialmente i principii rovinosi della nuova critica ai monumenti cristiani, e precorse di quasi un mezzo secolo i bibliologi tedeschi.

La critica storica per sortire il suo effetto, che è la cerna del verosimile e del vero dall' improbabile e dal falso nelle umane testimonianze, dee muovere da certi canoni generali, che formano la parte razionale, e, come dire, l' ontologia della scienza. Questi canoni non si fondano già in aria, nè vengono coniati a capriccio; ma sono in parte *a priori*, e con-

[1] Vedi la singolare professione di fede del Broussais nella *Revue française*, tom. X, p. 224, 225, 226. Quando una dottrina si esprime in tali termini, per bocca di un uomo leale, ingegnoso e dotto, come il Broussais, le si può, senza [illegible], annunziare la sepoltura.

nessi colle verità ideali; in parte *a posteriori*, e si appoggiano alle proprietà o condizioni essenziali della umana natura. Le regole *a posteriori*, benchè versino in una materia contingente, qual è l'uomo, tuttavia avvalorandosi di una osservazione ed esperienza universale, e appoggiandosi, non già agli accidenti, ma alle doti essenziali della nostra indole, identiche in ogni luogo e tempo, sono *a priori*, rispetto ai singoli fatti, e hanno nell'applicazione un valore assoluto nè più nè meno delle leggi generali, che reggono i fenomeni sensibili, e che si studiano dal fisico, dal chimico, dal geologo, e dagli altri cultori delle scienze sperimentali. Laonde il subordinare i fatti speciali a queste leggi non è altro in sostanza, che sottoporre i fatti particolari e men certi ai fatti indubitati e generali, e introdurre nei fenomeni storici quella gerarchia e subordinazione, senza cui la critica è un mero empirismo, e non merita il nome di scienza.[1]

L'erudizione e l'arte del congnietturare si distinguono dalla canonica, e debbono esserle soggette. L'erudizione è nella storia ciò che è l'osservazione dei fenomeni nella psicologia e nella fisica. L'arte del conghietturare corrisponde all'ipotetica nelle scienze naturali e nella filosofia. Bene adoperate, l'erudizione e le conghietture sono utilissime. Anzi l'erudizione è necessaria; ma per non ismarrirsi e naufragare in un pelago immenso, ella dee essere governata dai canoni; e l'ipotetica, cioè la scienza dell'incerto dee sottostare a quella del certo, riposta sovrattutto nei fatti universali, che hanno valor di principii; altrimenti essa traligna in sofistica. La filologia, quando sia accompagnata e aiutata da queste discipline, diventa una vera scienza. Il Bayle alterò affatto questi ordini ripudiando la dottrina dei principii, e riducendo la critica e la erudizione a un mero giuoco d'ingegno, a una ostentazione (puerile o sacrilega, secondo le cose di cui si tratta) di sagacità e di memoria; opponendo i fatti ai fatti, sostituendo le conghietture ai canoni, spogliando la filologia di ogni carattere scientifico, e invece di considerarla, qual è veramente, come *l'arte di rischiarare le oscurità e di avvalorare le probabilità storiche colle conghietture* (il che è parte della vera critica benchè secondaria), egli ne fece *l'arte di oscurare e di combattere colle conghietture i fatti meglio fondati, di sovvertire il certo coll'incerto, e di sottoporre ai fatti dubbi e particolari i fatti indubitati e generali*. Il qual trovato fu condotto a perfezione dai moderni razionalisti.

[1] La sana critica vieta, per prima cosa, di confondere insieme i diversi elementi storici, e comanda che gli uni dagli altri si distinguano accuratamente, secondo l'entità loro propria, come fanno i chimici, che non

credono di pregiudicare alla loro scienza, rendendola meno semplice, e in voce di quattro o cinque elementi, ammettendone cinquantacinque, oltre gl' imponderabili. Or perchè si vorrà introdurre nella religione una semplicità chimerica, che non si trova in natura? I componenti della religione si riducono a quattro specie distinte: intelligibili, sovrintelligibili, fatti o sensibili naturali, e fatti o sensibili sovrannaturali. L' ermeneutica cattolica riconosce questi quattro ordini di verità, assegna a ciascuno il suo luogo, e considera la Bibbia, come un libro o monumento misto, espressivo di quei vari ordini, e come uno specchio fedelissimo della dualità sovrana, governatrice dell'universo. All'incontro, l'ermeneutica dei razionalisti confonde, altera, o nega queste varie classi: riduce gli eventi a favole, a sensibili gl'intelligibili, e a sensibili od intelligibili le verità superiori. Talvolta essa annulla l'idea in grazia del fatto: tal altra, impugna il fatto in favor dell' idea; onde nascono quell' anarchia e quel caos, che si ravvisano nella esegesi eterodossa, non pur paragonando i vari scrittori fra loro, ma eziandio riscontrando ciascun autore con sè medesimo. Egli è difficile l' aver più erudizione di parecchi fra questi critici; ma è difficile altresì il farne un uso peggiore; giacchè viene adoperata, non a edificare, ma a distruggere, non a cernere il vero dal falso, ma a ravvolgere il falso ed il vero in un dubbio universale. Il che nasce dalla mancanza di principii governativi, e dal predominio di parecchie ipotesi e preconcette opinioni, che alle idee ed alla storia egualmente ripugnano. La critica ortodossa è la sola, che sia veramente analitica, e abbracci tutti gli elementi somministrati dalla realtà, senza torcerli, travolgerli, svisarli, e mantenendoli nel loro essere natio. E ciò avviene, perchè ella si fonda nella sintesi anteriore dell' insegnamento autoritativo; giacchè, senza una sintesi primigenia e adequata, l'analisi non può sussistere. Ben s'intende che parlando di critica ortodossa, io discorro di quest' arte in sè stessa, quale deriva dai principii essenziali del cattolicismo, e non del modo, in cui venne intesa e coltivata da questo o quell'autore, in questo o quel secolo; perchè confesso che le età passate lasciano molto da desiderare per questo lato, e la presente, non che esser degna di lode, ha da arrossire non poco di sè medesima.

Abbiamo toccato altrove che questa mania di unificare il diverso, e rimuovere ciò che non si accomoda anco in apparenza a tali stiracchiature, è l' origine principale di ogni falsa filosofia, e in ispecie del sensismo. E veramente il razionalismo teologico è un pretto sensismo applicato alla religione. I sensisti deducono tutte le idee dai sensi, e ristringono il reale fra i termini del sensibile; i razionalisti derivano tutte le cose dalle idee e imprigionano il vero fra i confini dell' intelligibile. Gli

uni corrompono le nozioni intellettive, per convertirle in sensazioni: gli altri alterano i veri e i fatti sovrannaturali, per ridurli alla proporzione angusta della natura e della mente umana. Quelli fanno del senso, questi dell' intelletto, la misura, assoluta del vero: entrambi sostituiscono l' esistente all' Ente, e ripongono l' uomo nel seggio di Dio. Onde non è meraviglia, se l' esito è conforme, e gli uni riescono a spegnere la filosofia, gli altri la religione, cioè l' Idea, secondo la sua doppia comparita nello spirito dell' uomo e nel governo divino dell' universo.

Il razionalismo, che oggi florisce, non è però talmente un portato della età moderna, che non se ne trovino parecchie tracce fin da' tempi più antichi. L'essenza di ogni eresia, propriamente parlando, consiste nel razionalismo; giacchè l' eretico nega o altera, tutto o in parte, l' ordine oltranaturale. Laonde, per questo rispetto, l' errore signoreggiante dell' età nostra è quasi tanto antico, quanto il vero medesimo; giacchè, come tosto la religione apparve nel mondo, ella ebbe a combattere contro l' immoderanza dello spirito e l' orgoglio del cuore, suoi perpetui e sfidati nemici. Se non che, l'errore, trovandosi impotente a difendere i suoi titoli, è costretto a variare continuamente, e a combattere seco stesso, non altrimenti che col vero; nel che l' antichità dell' uno da quella dell' altro notabilmente differisce. Ora, se in questa vicenda di mutazioni, il razionalismo primitivo si ragguaglia con quello che oggi corre, il riscontro non torna sempre favorevole alla dottrina più recente. Si consideri, a cagion di esempio, la setta dei Doceti, che fiorì nei primi secoli della Chiesa, e menò strage nell' Asia minore. Questi eretici applicarono l' idealismo alla religione; ma forzati dalla evidenza storica, lasciarono sussistere un elemento sovrumano, cioè la fenomenalità sovrannaturale dell' essere corporeo e delle azioni portentose di Cristo. I teologi razionali di Germania si sono liberati da questo impaccio; e i più logici negarono l' esistenza storica del Redentore, quale ci è rappresentata dagli Evangeli; tanto che il loro sistema è un Docetismo esagerato. Or si noti un contrasto singolare, che non so quanto sia onorevole ai razionalisti della età nostra. I Doceti, coevi o quasi coevi degli Apostoli, non osarono negare il sovrannaturale storico della vita del Redentore, e si condussero a proferire un assurdo filosofico, rappresentando quella come una mera apparenza. Qual argomento più forte per la certezza storica degli Evangeli? Nè i Do[illegible] furono soli; [illegible]
l' eretica ed incr[illegible] nel [illegible]
veri,
Ora i [illegible]

negano l' apparenza e la sostanza dei fatti evangelici; senza avvertire che questo dubbio medesimo riuscirebbe impossibile, se tutto il mondo non avesse già data fede agli eventi che ora s'impugnano, e se que'vecchi Doceti fossero stati intinti del pirronismo assoluto, che oggi è in voga e in onore. Tanto i moderni fautori del progresso amano di vincer gli antichi nelle cose assurde!

13 Il sensismo teologico dei razionalisti è eziandio un vero naturalismo, poichè riduce a un semplice conserto di forze e di concetti naturali l' ordine intero dell' universo e la rivelazione. Ora non si può disdire alla virtù creatrice la balìa d' interrompere il corso della natura materiale, in grazia dello spirito, senza subordinar esso spirito alla materia, e porre la materia al di sopra di Dio; cosicchè fuori del sovrannaturale non si può preservare all' ordine morale e divino la sua dignità e preminenza. La ripugnanza ingenita dell' uomo verso il sovrannaturale, muove dal predominio della sensibilità sulla ragione. Perciò la fede cristiana, che combatte questo ignobile istinto, è una virtù sovranamente filosofica, e giova alla scienza, rettificando le disposizioni dell'animo, avvalorando l' imperio della ragione sui sensi, e dando allo spirito un indirizzo conforme alla buona metodologia. I razionalisti all' incontro, invece di conferire alle idee il predominio sui fatti, pospongono ai fatti le idee, e annullano in fine l' Idea stessa. Il che li rassomiglia ai filosofi nominali; i quali riducevano le idee a meri nomi, come i razionalisti riducono i fatti e i veri sovrannaturali a pretti fantasmi. Nè questo trasustanziar degli errori, per cui gli uni negli altri si mutano, ci dee dar meraviglia; giacchè fuori del Cristianesimo, ogni sistema religioso è un sensismo aperto o mascherato, e nessuna dottrina si mostra in effetto più irrazionale di quella, che usurpa il nome e i titoli della ragione.

14 Il sovrannaturale è *la signoria dell' Idea sul concetto e sul senso, e dell' Ente sulle esistenze spirituali e materiali.* Quindi ne nasce il miracolo, che è la superiorità dell' Idea sulla natura, e il mistero, che è la maggioranza dell' Idea sullo spirito creato (19). La radice del sovrannaturale risiede adunque nella formola ideale; la quale, rappresentandoci l'Ente, come creatore delle forze materiali e spirituali, cel mostra come possente a modificare, sospendere, interrompere le prime, e ad obbligar le seconde con una fede superiore alla loro scarsa e finita apprensiva. Non si può rimuov[illegible] il sovrannaturale, senza sbandire il concetto di creazione; imperocc[illegible]to creativo, producendo la natura, le sovrasta e sovrastando[illegible] essenza. L'atto creativo è continuo;

[illegible] della creazione è [illegible] principio crea- [illegible] alle leggi, [illegible] e assoluto [illegible] se l'in- [illegible] possibilità del mi- [illegible] realtà della [illegible] in sè stesso, [illegible] sarebbe possi- [illegible] sua possibilità [illegible] dell'Idea, è [illegible] isolato, che [illegible] precedenti concomitanti [illegible] creatrice. La natura [illegible] miracolo la rende, [illegible] definire: *l'atto creativo* [illegible] *che manifesta di* *fuori il diritto assoluto di Dio sulla natura, e della mente creatrice* *sulle sue opere.* Imperò avviene che quando l'uomo rifiuta il suo as- [illegible] della religione, il concetto della Divinità si [illegible] mente, e vi scapita d'importanza, di peso, di efficacia. [illegible] conduce all'ateismo: chè dal non riconoscere in Dio [illegible] assoluto imperio sul creato, al negare questo imperio, [illegible] la natura, senza Creatore, prono e lubrico è il passo. [illegible] egualmente rispetto a chi nega il sovrintelligibile, come [illegible] il diritto supremo di Dio sulla mente nostra. In- [illegible] concetti cristiani del sovrannaturale e del sovrintelligibile ap- partengono all'integrità dell'Idea, e ne sono il logico compimento eziandio negli ordini razionali (20).

Ma Iddio, si suol dire, non può alterare le leggi da sè stanziate[1]; onde il miracolo ha almeno una impossibilità e incongruenza relativa. Un moderno scrittore credette di poter rinnovare questa obbiezione, che non ha certo il pregio della novità. Ma ella non è men vana che vecchia; giacchè il miracolo, contrario alle leggi inferiori e materiali di natura, è conforme alla legge morale e sovrana dell'universo. La qual legge suprema è la subordinazione della materia allo spirito, e degli ordini sensibili agli ordini intellettuali del mondo. Iddio adunque, inter-

1 STRAUSS, *Vie de Jésus, trad.* Paris, 1836. — *Introd.*, § 14, tom. I. part. 1, p. 87 seq.

rompendo in certi casi determinati, e per un fine sapientissimo, il corso delle forze fisiche, conferisce e non osta all' universale armonia. Lo Strauss confessa che l' uomo, porzioncella del creato, può contrastare col suo libero arbitrio, e coll' aiuto degli strumenti organici, alle forze cieche che lo attorniano, imprimendo in esse uno speciale indirizzo [1]. Tal è infatti ciò che dicesi arte; la quale è una spezie di prodigio continuato, che l' uomo effettua nel mezzo della natura. Or come si può disdire a Dio ciò che è in arbitrio nostro? Giacchè l' ordine sovrannaturale non sospende mai tutte le leggi di natura, e s'attiene esso medesimo ad una di queste leggi, anzi a quella che è fra tutte principalissima. Se i sofismi di Davide Hume in questo proposito hanno qualche valore, e se i miracoli sono da rigettare, perchè ripugnanti alla esperienza, si dovrebbe dar lo sfratto per la stessa cagione a ogni legge naturale, non essendovene alcuna, che non contrarii a quello di un altro genere; giacchè, per esempio, le operazioni vitali non si oppongono meno alle semplici virtù chimiche, che la risurrezione di un morto al tenore delle leggi vitali. Che se s' intende, sotto il nome di esperienza, la totalità dei fatti seguiti nello spazio e nel tempo, gli eventi prodigiosi fanno parte di essa. Nello stesso modo, che oggi ogni uomo assennato ammette nella natura una gerarchia di forze, che si escludono a vicenda; così oltre le forze naturali si debbon riconoscere certe forze sovrannaturali, ogni qualvolta l' esistenza loro si conforma colle induzioni, coi principii razionali e col testimonio dell' istoria. Havvi adunque nell' universo una legge, in virtù della quale *l' ordine morale delle cose umane si effettua e si compie, per mezzi sovrannaturali*. Nè rileva che l' applicazione di essa non sia continua nel tempo; imperocchè tutte le leggi di natura non si attuano in ogni punto della durata o dello spazio; come gli ordini che produssero la cosmogonia e il diluvio non regnano al presente, nè molte condizioni terrestri sono certamente comuni ai pianeti e agli altri globi celesti. Egli è forza ammettere nella natura certe epoche straordinarie che più non si rinnovano, o si ripetono solamente a grandi intervalli, e tal

1 Strauss, *Vie de Jésus, trad.* Paris, 1836. — *Introd.*, § 14, t. I, art. 1, p. 87 seq. Lo Strauss avverte che l' opinione contraria ai miracoli « è talmente immedesimata colla coscienza del mondo moderno, che chiunque nella vita reale » vuol dare ad intendere che la potenza divina abbia fatto mostra di sè per » modo immediato, vien tenuto per un ignorante o per un impostore. » (*Ibid.*, p. 88). E ciò da che nasce, se non dal predominio generale del senso sulla ragione, che infetta la civiltà nostra, e la minaccia di barbarie? Il prodigio è in religione, come l' eterogenía in natura, un fatto inseparabile dal concetto delle origini. Del resto, *la coscienza del mondo moderno* non è un' autorità molto spaventevole.

è nel corso morale della vita cosmica l'età fondatrice o ristoratrice della religione.

L'ordine sovrannaturale nel suo complesso è universale, come la natura. E siccome l'universalità dell'ordine fisico nasce dall'Idea razionale, che unifica e armonizza tutte le cose; così l'ordine iperfisico è parimente universale, perchè procede dall'Idea umanata, che spazia e signoreggia per ogni parte di esso. Iddio è l'intenzione del mondo, come il mondo è l'espressione di Dio; così il Cristianesimo è il senso della storia, e la storia è l'espressione del Cristianesimo. La natura rivela Iddio: la storia del genere umano rivela Cristo. Iddio è creatore e ordinatore della natura: Cristo ricrea l'uomo, e lo rinnovella; perciò la natura rappresenta il Creatore, come gli annali della nostra specie rappresentano il Riparatore. Iddio è l'Intelligibile, che compenetra l'esistenza universale: Cristo è il Sovrintelligibile congiunto coll'esistenza umana, mediante l'unione personale del Verbo colla nostra natura. Iddio e Cristo sono inseparabili, come l'Intelligibile e il Sovrintelligibile: sono le due facce dell'Idea, i due aspetti di un concetto unico. Perciò vegga Vittorio Cousin, quanto sia ragionevole la sua accusa contro il Bossuet, quasi che questo scrittore abbia esagerata l'universalità del Cristianesimo [1]; quando si potrebbe piuttosto imputare all'uomo grande di non averla estesa abbastanza, se ciò gli fosse stato consentito dalla condizione delle lettere a' suoi tempi.

L'universalità dell'Idea divina fu avvertita da principio in modo confuso. La filosofia, per lo spazio di molti secoli, considerò l'esistenza dell'Ente assoluto come una verità secondaria e speciale, bisognosa di prove particolari. Ma a mano a mano che il concetto si andò universaleggiando, gli argomenti che prima erano parziali, si fecero più generali, e incominciarono a ravvicinarsi, a congiungersi, a far presentire una prova unica; così la dimostrazione va sempre più districandosi, e accostandosi al semplice intuito, per ritornare in fine al principio onde mosse. La scienza di Dio seguì un processo analogo a quello del suo culto. Smarrita la religione primitiva, e confuso il concetto dell'Ente con quello dell'esistente, l'idea divina fu, come dir, minuzzata in mille parti, e vennero adorate tante deità, quante erano le creature. Ma l'unità dell'esistenza universale insegnò ai filosofi che unico doveva essere l'autore dell'universo. Tuttavia anche riconoscendo un Dio uno, si diede luogo alla moltiplicità e alla divisione nel modo di riconoscer-

[1] Cousin, *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 11.

lo: il politeismo cacciato dall'altare e dal tempio, si conservò per un certo modo nella scienza, e fra le pareti accademiche. Il che non potè passare, senza inconveniente; perchè l'ordine scientifico non può perfetto riputarsi, se non risponde appieno all'ordine effettivo delle cose. La formola ideale, come espressione dello scibile e del reale insieme, è il punto, in cui i due ordini concorrono, si collegano, e fanno una cosa sola. Speriamo che l'intuito immediato dell'Idea, secondo l'intendimento dei migliori antichi, sia per essere un giorno riconosciuto dalla scienza. Allora l'ateismo delle dottrine verrà meno, l'albero enciclopedico sarà ristabilito, e ogni ramo del sapere diverrà un'apologia della religione.

Ora una simile universalità compete logicamente all'idea cristiana. La quale universalità non fu avvertita, se non in confuso, dagli apologisti, usi a dimostrare la verità del Cristianesimo con ragioni speciali, svincolate le une dalle altre, ma atte a raccozzarsi insieme, quasi rampolli di una prova unica, diffusa per ogni parte dello spazio e del tempo. Se quegli argomenti, così staccati, come si sogliono porgere, hanno tuttavia una solidità grande; quando s'intrecciassero insieme, e ad unità si riducessero, ne acquisterebbero una luce e una saldezza a cento doppi maggiore. Come le scienze naturali mirano nei loro progressi a unificare le prove dell'esistenza divina, e a convertirle in intuito; così le scienze teologiche debbono intendere a un simile scopo, e rifondere tutti i motivi di credibilità in una sola idea, che alla più alta evidenza intuitiva accoppi la più splendida evidenza storica. Laonde possiam confidarci che verrà un tempo, in cui ogni uomo mediocremente instruito potrà veder Cristo, per dir così, con una sola occhiata, nel corso dei successi umani, come si può contemplare Iddio nell'armonia e nelle vicende di natura. Le ragioni dimostrative dell'esistenza di Dio consisteranno nel saper leggere l'ordine divino nella natura, come quelle che rendono credibile la rivelazione, si ridurranno a saper leggere l'ordine divino e sovrannaturale nella storia. La scienza nostra non può essere altro che un abaco o un alfabeto, e gli uomini più dotti compiteranno sempre come fanciulli; ma fra la scienza tenera e l'adulta correrà questo divario, che dove il nostro abbiccì iniziale esprime le idee, il finale significherà l'Idea, riducente all'unità creatrice gli eventi e i fenomeni; la quale sarà la cima del progresso assegnato negli ordini terreni alla virtù perfettibile dell'ingegno umano. Insomma Iddio e Cristo sono la chiave che schiude il doppio enigma della natura e della storia; sono il principio, che imprime in queste due varietà sterminate una forma unica. I più sublimi ingegni, da Atanasio ed Agostino fino al Bossuet, al Leibniz e al Vico,

hanno avvertita l'universalità del Cristianesimo; ma la condizion delle scienze storiche ai loro tempi, ed anco ai nostri, è tale che soli i posteri saranno in grado di dare a questo concetto l'ultima perfezione.

La scienza negativa della Idea, cioè la doppia incredulità verso Iddio e verso Cristo, fu sempre effetto di un'analisi parziale, che vorrebbe diroccare a brano a brano il divino edifizio, non attentandosi di assalirlo altrimenti. Ella si guarda dalla sintesi, come dal fuoco, subodorando in essa il suo mortal nemico; onde nacque la guerra accanita, che i filosofi della età scorsa mossero al metodo sintetico. La restituzione del quale nelle scienze speculative basterebbe ad uccidere l'eresia e la miscredenza; laddove, se si lavora soltanto a punta di analisi, i più forti ingegni del mondo falliscono alla prova. Nel qual disordine incorsero più o meno molti moderni apologisti, d'altronde valentissimi. Nè l'analisi si vuol già sbandire, ma subordinarla alla sintesi; la quale, non che nuocerle, la perfeziona, conferendole quella maggior larghezza e solidità, di cui è capace. L'analisi, che oggi corre, è floscia, leggiera, vacillante, perchè scompagnata dall'altro metodo. I razionalisti biblici di Germania, che sono, senza dubbio, gli avversari più formidabili della religione in questo secolo analitico, lavorano egregiamente di musaico e di tarsia; e siccome per l'indole delle cose e dello spirito, la fede e la natura hanno certe oscurità impenetrabili dallo sguardo umano, questo procedere minuto e scatenato nuoce all'evidenza della religione. Lo Strauss, verbigrazia, esaminando partitamente i fatti evangelici, trova in molti di essi certe piccole inverosimiglianze od antinomie, atte a volgerli in dubbio; il che basta al suo scopo meramente negativo. Se tu vuoi confutarlo collo stesso metodo, siccome per l'ignoranza di molti aggiunti taciuti nel testo, e spesso per l'oscurità e la concisione di esso, non sei sempre in grado di chiarire appieno le cose raccontate, le tue risposte parranno talvolta meno calzanti delle obbiezioni. Non v'ha tratto di storia antica o moderna così indubitato, (se eccettui gli eventi, che hai davanti agli occhi, e di cui conosci i menomi particolari), che altri non possa con un po' d'ingegno seminarvi lo scetticismo, discorrendo a questa foggia. Ma se si cangia metodo, e prima di entrar nell'analisi, e trarne quel costrutto, di cui è capace, s'incomincia e procede alla sintetica, la fortuna della disputa affatto si muta. Nella sintesi il razionalismo è nullo, perchè negativo per essenza, e destituito di principii assoluti, onde muova, e di fine assoluto, a cui s'indirizzi. Lo Strauss e tutti gl'interpreti razionali sono debolissimi nelle quistioni di filosofia e di teologia spec[illegible] va: [illegible] altrove qualche esempio. All'incontro la dottr[illegible] qu[illegible] e tal è il s[illegible]

splendore, che dirada le oscurità emergenti da certi luoghi particolari, e toglie alle difficoltà, direttamente insolubili, ogni logico valor contro il vero. Le quali difficoltà parziali non hanno maggior peso, rispetto alla evidenza universale della sintesi ortodossa, che certe anomalie rare e inesplicabili contro le leggi universali e più inconcusse della natura.

Il Cristianesimo non è già una setta della religione universale, come alcuni affermano assai piacevolmente al dì d'oggi, ma è la stessa religione universale in effetto; la quale fuori di esso è una vuota astrazione. La vera religione dee avere un'anima e un corpo; dee essere determinata, concreta, individuale; dee mostrarsi sensatamente, godere di una vita estrinseca, e possedere una esistenza storica. Ora, fuori del Cristianesimo, la verità non si trova altrimenti, che mutila, ridotta a frastagli, dispersa, corrotta dalle superstizioni; come quelle reliquie di un mondo organico e primitivo, che i geologi trovano sparse per la corteccia del globo terrestre. Se tu vuoi cavare una religione da tal farragine di cose eterogenee, ti è d'uopo ricomporla, astraendo, generalizzando, supplendo e collegando quegli elementi rotti e sparpagliati in un solo corpo. Ma imprima, tu devi avere una norma, un'idea, un tipo, che ti guidi in quest'opera; e un tipo non fortuito, nè arbitrario, non immaginario nè astratto, ma vero ed effettivo, che ti porga una regola nello scegliere e comporre: or dove lo troverai, se non nel Cristianesimo? Giorgio Cuvier rifece le razze spente di alcuni animali, guidato dalla notizia e dalle analogie di quelle che vivono; ma se niuna fra le specie superstiti avesse avuto similitudine colle antidiluviane o preadamitiche, l'ingegno e l'opera di quell'insigne zoologo sarebbero stati indarno. Ora non vi può essere più di una religione universale; la quale è ad un tempo verso sè stessa genere, specie e individuo. In secondo luogo, ancorchè tu riuscissi, senza modello esteriore, e col solo aiuto del tuo ingegno, a ricomporre il culto del genere umano, avresti solo una religione astratta e razionale, non concreta e reale; una mera idea, non un fatto; un concetto universale, vano, fantastico, insussistente fuori dello spirito, conforme alla dottrina dei concettisti; non sodo ed effettivo, secondo i canoni del realismo. Il Cristianesimo somiglia al famoso regolo di Policleto, ed è *l' idea effettuata*, concetto e opera, modello e copia nello stesso tempo; è il solo culto che accoppii alla universalità del vero la sussistenza individuale.

Il vizio radicale del razionalismo consiste nel riferire la vera religione e le varie superstizioni a una sola idea, come altrettante specie ad un [illegible] unico, a tutte comune. Piantato questo principio *a priori*, e [illegible]rio, egli è facile, procedendo per induzione, l'accomunare al

legittimo culto le proprietà dei riti favolosi. I quali, avendo simboli e miti, miracoli bugiardi, dogmi immaginarii, preti ignoranti o impostori o fanatici, se ne inferisce che le stesse condizioni debbono trovarsi nel Giudaismo e nel Cristianesimo. Ottimo discorso, se il principio, da cui si muove, è vero, cioè se la religione di Mosè e di Cristo, e i culti gentileschi sono altrettante copie sorelle di un tipo unico e comune. Ma, se il principio è falso, il discorrere in tal modo è come dire che Alessandro ignorava la strategia, perchè Bucefalo non la sapeva, e che il cacciatore non è guidato da ragione, ma dall'istinto, come il suo cane. Provisi adunque il principio *a posteriori*, o *a priori*, come più aggrada. Ma egli è assai malagevole il far l'uno o l'altro; perchè se le varie religioni si considerano *a posteriori*, esaminando gli ordini loro, il divario, che corre fra il Cristianesimo e le sette eterodosse, è grande, e si può dire infinito. Infinito, per ciò che spetta ai fatti, perchè la religion cristiana è la sola, che abbia nella storia la sua radice, e risalga agli annali primitivi del genere umano: infinito, riguardo ai concetti, perchè la dottrina evangelica è l'unica, che faccia una equazione perfetta colle verità ideali, a cui più o meno ripugnano gli altri culti. Ora una credenza, che ha il privilegio di essere storica e ideale, si disforma certo dalle altre, più che l'uomo dal bruto, e quanto il vero dal falso. Se poi si discorre *a priori*, il pronunziato dei razionalisti non è meno assurdo. Imperocchè Iddio, creando gli spiriti liberi, dee per ragion teleologica provvederli di religione, come quella, in cui risiede. (e lo vedremo più innanzi), il secondo ciclo creativo. L'idea di creazione importa quindi l'ordinamento divino del culto, senza là cui opera, l'esistente non ritornerebbe all'Ente; cosa moralmente assurda. La religione è perciò l'apice del creato, e il principio, che congiunge l'uomo al suo fine. Ora, se Iddio ha creato un culto universale, chi può volgere in dubbio ch'esso sia antico quanto il mondo, e s'intrecci col primo effetto temporaneo dell'atto creativo? I discorsi dei razionalisti sulla mitologia e sulla simbologia cristiana, hanno dunque una falsa base, e le loro induzioni sono viziose. Invece di asserire che il Giudaismo e il Cristianesimo constano di emblemi vuoti e di favole, come gli altri culti; si dee all'incontro affermare che avendo le false credenze una simbolica vana e una storia mitologica, queste non possono appartenere alla religione universale e primitiva.

Si obbietta che il Cristianesimo non può essere universale, atteso la varietà innumerabile de' falsi riti, che sottraggono al suo dominio ben due terzi del genere umano. Ma il fatto della universalità religiosa non può contrastare ad un altro fatto, a un fatto principalissimo negli ordini

, cioè alla libertà dell'uomo, da cui dipendono le sue credenze,
rizzo di ogni sua cosa. La religione vuol essere universale, in
viene da Dio, vuol esser libera, in quanto è accettata dall'uomo.
ı sarebbe libera, se non si potesse rigettare o alterare; giacchè
o ripugnerebbe, se i suoi abusi fossero impossibili. L'universalità
ligione riguarda adunque specialmente il suo principio, e il suo
ento originale, cioè quell'epoca divina, in cui essa discende dal
terra, e vi apparisce nella sua purezza, investita di tutte le
prerogative; nella qual epoca gli uomini non possono muo-
la a suo pregiudizio, essendo ella semplicemente opera del Crea-
tal fu la religione del primo uomo nello stato innocente. Ma co-
to la religione è stabilita fra gli uomini, questi, in virtù della
loro, possono conservarla, corromperla, ripudiarla; onde inco-
una seconda epoca, in cui la religione soggiace a tutte le vicende
olontà umana. Non si vuol però credere che l'azione dell'arbitrio
nitata anche in questo caso, e possa guastare o spegnere la reli-
suo talento; il che si opporrebbe alla Providenza divina. La
ascia ai traviamenti dell'arbitrio un certo campo, ma li modera
mente, coll'impedire che passino il segno, e ostino all'ordine
ale del mondo. Il regno di Dio e il regno dell'uomo coesistono
e negli ordini terreni; ma questo subordinato a quello, e valevole
d alterarlo momentaneamente, non però mai a spegnerlo, nè ad
ne la vittoria definitiva. In ciò consiste l'accordo dell'arbitrio
colla Providenza divina. L'Idea non può dunque essere effettuata
mente nel corso del tempo, perchè ne scapiterebbe la libertà de-
iti creati; ma non può essere tampoco cancellata, nè impedita dal
so e avviamento successivo verso un trionfo finale, chè altri-
mancherebbe il suo imperio. L'universalità di essa non può es-
soluta nei termini del tempo; dee però sempre esser visibile in
che dubitar non si possa del suo futuro adempimento. La notizia
a insomma è sempre universale in potenza, e per un atto incoa-
predispone e presagisce l'atto compiuto. In ciò è riposta la per-
à dell'uomo; il quale, creato perfettibile e perfetto, si spogliò,
bero, di questa seconda prerogativa, e serbò solo la prima. Il male,
dell'arbitrio abusato, entrò nel mondo, e si divise l'imperio col
quindi ne nacque la mescolanza dei due elementi, e la pugna dei
incipii, così vivamente effigiata dai miti zendici. Ora il male, la
nza consiste nella divisione, nel disordine, nel moltiplice desti-
unità organatrice, infettando tutte le umane appartenenze, e
o nella religione, divise i culti, come le lingue. Dal che nacquero
ismo, l'idolatria, l'emanatismo, il panteismo, e tutti gli errori

poichè in minor mole si possederebbe la stessa dottrina. Alcune delle considerazioni, che soggiungo, possono essere state accennate o fatte da altri, concorrendo spesso i pensanti nei medesimi concetti; ma non credo che siano delle più volgari.

La rivelazione (17) è *l'espressione sovrannaturale dell' intelligibile, e la manifestazione sovrannaturale del sovrintelligibile, per via di concetti analogici, dedotti dalle cose sensate e dalle apprensioni razionali* [1]. Questa manifestazione è sempre opera dell' Idea, che scuopre sè stessa col mezzo della parola; ma, secondo l'economia della Providenza, venne effettuata in diversi modi. Nel suo principio, e ne' successivi momenti di apparecchio, che collegarono quel primo germe colla perfetta esplicazione di esso, ella fu fatta, mediante la parola, ad uno o pochi uomini, che la comunicarono agli altri in qualità di profeti e di rivelatori. Nel suo compimento, ella fu opera della sovrintelligibile essenza, che nella persona del Verbo si congiunse realmente all'umana natura, e apparve e visse fra gli uomini. La parola divina e increata della mente diventò parola sensibile: il parlante interiore si rese esteriore, entrò negli ordini del tempo e dello spazio, misurò il corso mortale, estrinsecò l'Idea, cioè sè stesso, e le diede una forma storica sensata, di tradizionale o monumentale evidenza. Se si ammette la realtà del sovrintelligibile in genere (di cui parleremo nell' ultimo capitolo di questo libro), la possibilità della rivelazione è *a priori* indubitabile. L'esistenza di essa, nell'ordine riflessivo, è riconosciuta *a posteriori*, per l'autorità dei segni dimostrativi; ma nel primo conoscimento, che se ne ha, ella è pure creduta *a priori,* per via della connessione, che la sua realtà estrinseca ha coll'atto creativo. In questa cognizione *a priori* consiste la divina radice della fede cristiana; onde per questo rispetto si dee dire che la rivelazione attesta i segni, anzichè i segni comprovino la rivelazione. Ma di ciò altrove. Il lettore mi comporterà, se per la copia e l' ampiezza della materia, io sono costretto talvolta ad affermare, senza provare in sul campo, e a prevalermi di alcuni postulati nel mio ragionamento. Dichiarando sufficientemente in un luogo ciò che ho solo potuto accennare in un altro, credo di adempiere in questa parte all'obbligo di chi scrive.

L'ingegno umano essendo flacco ed infermo, e quindi inclinato a presumere soverchiamente delle proprie forze, (come la temerità suol essere effetto di debolezza), le varie discipline da lui coltivate aspirano

[1] *Teor. del Sovr.,* num. 88-94, p. 91-97; not. 41 42, p. 401-405.

a uscire dai propri limiti, e a divenire universali. Le scienze fisiche surparono sovente le ragioni delle filosofiche; e dentro il giro di queste la cognizione del sensibile irruppe bene spesso nel dominio dell'intelligibile. La scienza razionale d'altra parte osò non di rado occupare le appartenenze della rivelata, impugnando il sovrintelligibile, o procacciando di appropriarselo; il che era un tentar l'impossibile, e un negare in effetto ciò che si voleva spiegare o travolgere. Da questo folle ardimento nacque la confusione della civiltà colla religione, e delle speculazioni filosofiche cogl' insegnamenti tradizionali; e il guazzabuglio incominciò come tosto la rivelazion primitiva prese ad alterarsi. Il Cristianesimo, rinnovando questa rivelazione nella sua pienezza, e ordinando una spiritual gerarchia perpetua e immutabile, distinse lo stato dalla Chiesa, la filosofia dalla teologia, senza cancellare o sminuire le loro attinenze reciproche. Quest' ordine di cose, dopo quindici secoli di benefizi e di vita, fu di nuovo distrutto nella metà di Europa dai Protestanti; i quali, togliendo di mezzo il sacerdozio e la Chiesa, ricondussero i popoli al caos morale del gentilesimo. Le stirpi celtopelasgiche ricaddero in quel moto disordinato e politeistico, ch' era proprio dell' antico Occidente, e sovrattuto d' Italia e di Grecia: i popoli germanici nel panteismo orientale. La Riforma nacque in Alemagna; e siccome i Tedeschi uscirono dall' Iràn o dai paesi finitimi, dove l'Idea fu primamente alterata, si può dire che l'antichissima e la novissima anarchia del sapere ebbero origine dalla stessa stirpe. I moderni eretici permischiarono le idee, come gli artefici di Babele confusero le lingue: Vittemberga, e non Roma, come quelli dicevano, fu la Babilonia del secolo sedicesimo: Lutero è il Nemrod della età moderna, da cui nacquero la licenza e il dispotismo intellettuale, e venne accesa la guerra degli spiriti e delle dottrine.

5 L' analogia dei moderni razionalisti di Germania (per non parlare dei loro deboli copisti di Francia) cogli antichissimi filosofi dell' India, e con alcuni savi della Cina o della Grecia, è grande da ogni parte. Gli uni e gli altri confusero l' intelligibile col sovrintelligibile, la filosofia colla tradizione, e innestarono questa sintesi viziosa sui dogmi panteistici. Gli uni e gli altri alterarono il deposito tradizionale; avendo questi verso la rivelazion primitiva le medesime attinenze, che quelli verso la fede e gl' instituti cristiani. A leggere ciò che nell' ultima età si scrisse, e si scrive ancor oggi da molti intorno ai misteri augusti della religione; a vedere, con quanti sforzi i filosofi di Germania si adoperino per ridurli a una misura razionale; par veramente che il gentilesimo sia ritornato nel mondo. Gli antichi savi, dalla scuola ieratica degli Upanisadi fino a Proclo e a Damascio, ebbero la pretensione medesima; ed erano in

parte scusabili, se cancellati quasi al tutto i lineamenti del dogma primitivo, si sforzavano di colorirlo e incarnarlo coi portati della mente e della immaginativa. Ma che giustificazione può avere chi possiede a dovizia il lume rivelato? I moderni razionalisti nocciono del pari alla religione che travisano e sconciano ridevolmente, e alla filosofia che guastano, intramischiandola di concetti eterogenei [1]. Non conosco nulla di più meschino e di men tollerabile per un ingegno di polso, che queste profane trinità razionali, che oggi ci regalano certi filosofi di oltremonte. Ciascuno ne fa una a suo modo: chi la vuol psicologica, e chi ontologica: chi mesce insieme i due generi, mediante l'alchimia del panteismo; e tutti, per far mostra d'ingegno, malmenano il dogma più venerando, come quello che è, si può dire, il principio fattivo della civiltà nostra, e la pietra angolare del Cristianesimo. Sembra quasi che niuno abbia diritto di speculare, se non ha foggiato una triade filosofica e teologica, per dare un saggio proporzionato del suo valore. Questa prova gli dà la toga di filosofante: lo agguaglia all'altezza e squisitezza del secolo; come in certe accademie italiane, dove altri non poteva metter piede, senz'aver prima composta una cicalata o un sonetto. Se il conato non fosse empio e barbarico, trattandosi di un vero sacrosanto, a cui s'appoggia la moderna cultura, e per cui la Cristianità nascente sostenne le guerre terribili del politeismo e dell'Arianesimo, si potrebbe saper grado a questi speculatori del passatempo, che procacciano a chi legge. Certo i posteri, se avranno notizia della fiorita sapienza teologica di alcuni moderni (del che si può ragionevolmente aver qualche dubbio), dovranno pigliarne non piccolo sollazzo, come da noi si ride degli impuri casisti, che scandolezzarono i nostri avi. Che anzi, se si ragguagliano i tentativi più recenti del razionalismo cogli antichissimi, trovasi che questi sono per finezza d'ingegno, e splendore d'imagini, di gran lunga superiori a quelli. Che paragone si può fare, per cagion di esempio, fra i gretti sogni dei nostri filosofi a spilluzzico, e la triade ontologica e cosmologica dei Vedi e dei Purani, come lavoro filosofico, e come semplice poesia? Anche i Padri della Chiesa tratteggiarono con grandissima riserva alcune trinità razionali, proponendole, come emblemi intellettivi del dogma rivelato; e ciascuno può vederne in santo Agostino un saggio nobilissimo. Tali concetti, che quegli antichi maestri in divinità ci porgono, come semplici sussidi analogici, hanno certo un valore, eziandio filosofico, assai più ragguardevole di quelle ipotesi panteistiche o sabelliane, che oggi si spacciano da molti, come dogmi effettivi (18).

[1] *Teor del Sovr.*, not. 29, 69, p. 386-389, 434-435.

Il razionalismo teologico è, si può dire, la sola eresia dei dì nostri. Dico la sola, parlando di eresie, che vivano; imperocchè le varie sette protestanti, come dottrine, sono eresie morte: non durano altrimenti, che come sette ostili alla Chiesa; e traggono la forza, che le fa sussistere, dalla vitalità rigogliosa e disperante del loro comune nemico. La miscredenza del secolo passato, il deismo e il materialismo pedestre dei filosofi anglofrancesi, sopravvivono per lo più soltanto in certi spiriti volgari, schiavi della consuetudine contratta nei primi anni, e han perduto nell' opinione dei dotti ogni credito dottrinale. Il rozzo e massiccio sensismo, che fioriva nell' età scorsa, morì ultimamente col Broussais, uomo dabbene, fisiologo e medico insigne, filosofo infelicissimo; e il transito del sistema, come il suo testamento, non furono gloriosi [1]. Il razionalismo (che è quasi sempre accompagnato dal panteismo) è l' error religioso, che tuttavia regna in Europa. E regna, non per intrinseco pregio, nè perchè filosoficamente si vantaggi dagli altri sistemi; ma parte, come un errore più nuovo e più appariscente, parte per esser patrocinato da uomini dotti e ingegnosi, che l' abbracciarono, come l' unico rifugio di chi non vuole esser volgo, e tuttavia non si risolve a sentire cristianamente. Il razionalismo ha due parti: l' una speculativa, che concerne i dogmi religiosi; l' altra storica, che riguarda i prodigi esterni, e gli annali della rivelazione. Benedetto Spinoza si può considerare come il fondatore di tutto il sistema, ma specialmente della parte speculativa, e Pietro Bayle della storica; due grossi e torbidi fiumi usciti dalla vena del Cartesianismo. Il Bayle fu il padre del moderno scetticismo nei fatti storiali, applicò il sensismo alla critica dei monumenti, e ripudiò le leggi governatrici dei casi umani; leggi, che esprimono l' incorporazione dell' Idea nei fatti, secondo l' intendimento del Vico, che fu il Platone delle scienze storiche. Riccardo Simon applicò più specialmente i principii rovinosi della nuova critica ai monumenti cristiani, e precorse di quasi un mezzo secolo i bibliologi tedeschi.

La critica storica per sortire il suo effetto, che è la cerna del verosimile e del vero dall' improbabile e dal falso nelle umane testimonianze, dee muovere da certi canoni generali, che formano la parte razionale, e, come dire, l' ontologia della scienza. Questi canoni non si fondano già in aria, nè vengono coniati a capriccio; ma sono in parte *a priori*, e con-

1 Vedi la singolare professione di fede del Broussais nella *Revue française*, tom. X, p. 224, 225, 226. Quando una dottrina si esprime in tali termini, per bocca di un uomo leale, ingegnoso e dotto, come il Broussais, le si può, senza indugio, ammannire la sepoltura.

nessi colle verità ideali; in parte *a posteriori*, e si appoggiano alle proprietà e condizioni essenziali della umana natura. Le regole *a posteriori*, benchè versino in una materia contingente, qual è l'uomo, tuttavia avvalorandosi di una osservazione ed esperienza universale, e appoggiandosi, non già agli accidenti, ma alle doti essenziali della nostra indole, identiche in ogni luogo e tempo, sono *a priori*, rispetto ai singoli fatti, e hanno nell'applicazione un valore assoluto nè più nè meno delle leggi generali, che reggono i fenomeni sensibili, e che si studiano dal fisico, dal chimico, dal geologo, e dagli altri cultori delle scienze sperimentali. Laonde il subordinare i fatti speciali a queste leggi non è altro in sostanza, che sottoporre i fatti particolari e men certi ai fatti indubitati e generali, e introdurre nei fenomeni storici quella gerarchia e subordinazione, senza cui la critica è un mero empirismo, e non merita il nome di scienza.

L' erudizione e l'arte del conghietturare si distinguono dalla canonica, e debbono esserle soggette. L' erudizione è nella storia ciò che è l'osservazione dei fenomeni nella psicologia e nella fisica. L' arte del conghietturare corrisponde all' ipotetica nelle scienze naturali e nella filosofia. Bene adoperate, l' erudizione e le conghietture sono utilissime. Anzi l'erudizione è necessaria; ma per non ismarrirsi e naufragare in un pelago immenso, ella dee essere governata dai canoni; e l' ipotetica, cioè la scienza dell' incerto dee sottostare a quella del certo, riposta sovrattutto nei fatti universali, che hanno valor di principii; altrimenti essa traligna in sofistica. La filologia, quando sia accompagnata e aiutata da queste discipline, diventa una vera scienza. Il Bayle alterò affatto questi ordini ripudiando la dottrina dei principii, e riducendo la critica e la erudizione a un mero giuoco d' ingegno, a una ostentazione (puerile o sacrilega, secondo le cose di cui si tratta) di sagacità e di memoria; opponendo i fatti ai fatti, sostituendo le conghietture ai canoni, spogliando la filologia di ogni carattere scientifico, e invece di considerarla, qual è veramente, come *l' arte di rischiarare le oscurità e di avvalorare le probabilità storiche colle conghietture* (il che è parte della vera critica benchè secondaria), egli ne fece *l' arte di oscurare e di combattere colle conghietture i fatti meglio fondati, di sovvertire il certo coll'incerto, e di sottoporre ai fatti dubbi e particolari i fatti indubitati e generali.* Il qual trovato fu condotto a perfezione dai moderni razionalisti.

La sana critica vieta, per prima cosa, di confondere insieme i diversi elementi storici, e comanda che gli uni dagli altri si distinguano accuratamente, secondo l' entità loro propria, come fanno i chimici, che non

redono di pregiudicare alla loro scienza, rendendola meno semplice, e n vece di quattro o cinque elementi, ammettendone cinquantacinque, ltre gl' imponderabili. Or perchè si vorrà introdurre nella religione una emplicità chimerica, che non si trova in natura? I componenti della reigione si riducono a quattro specie distinte: intelligibili, sovrintelligibili, atti o sensibili naturali, e fatti o sensibili sovrannaturali. L' ermeneutica cattolica riconosce questi quattro ordini di verità, assegna a ciascuno il suo luogo, e considera la Bibbia, come un libro o monumento misto, espressivo di quei vari ordini, e come uno specchio fedelissimo della lualità sovrana, governatrice dell'universo. All'incontro, l'ermeneutica dei razionalisti confonde, altera, o nega queste varie classi: riduce gli eventi a favole, a sensibili gl'intelligibili, e a sensibili od intelligibili le verità superiori. Talvolta essa annulla l'idea in grazia del fatto: tal altra, impugna il fatto in favor dell' idea; onde nascono quell' anarchia e quel caos, che si ravvisano nella esegesi eterodossa, non pur paragonando i vari scrittori fra loro, ma eziandio riscontrando ciascun autore con sè medesimo. Egli è difficile l' aver più erudizione di parecchi fra questi critici; ma è difficile altresì il farne un uso peggiore; giacchè viene adoperata, non a edificare, ma a distruggere, non a cernere il vero dal falso, ma a ravvolgere il falso ed il vero in un dubbio universale. Il che nasce dalla mancanza di principii governativi, e dal predominio di parecchie ipotesi e preconcette opinioni, che alle idee ed alla storia egualmente ripugnano. La critica ortodossa è la sola, che sia veramente analitica, e abbracci tutti gli elementi somministrati dalla realtà, senza torcerli, travolgerli, svisarli, e mantenendoli nel loro essere natio. E ciò avviene, perchè ella si fonda nella sintesi anteriore dell' insegnamento autoritativo; giacchè, senza una sintesi primigenia e adequata, l'analisi non può sussistere. Ben s'intende che parlando di critica ortodossa, io discorro di quest' arte in sè stessa, quale deriva dai principii essenziali del cattolicismo, e non del modo, in cui venne intesa e coltivata da questo o quell'autore, in questo o quel secolo; perchè confesso che le età passate lasciano molto da desiderare per questo lato, e la presente, non che esser degna di lode, ha da arrossire non poco di sè medesima.

Abbiamo toccato altrove che questa mania di unificare il diverso, e rimuovere ciò che non si accomoda anco in apparenza a tali stiracchiature, è l' origine principale di ogni falsa filosofia, e in ispecie del sensismo. E veramente il razionalismo teologico è un pretto sensismo applicato alla religione. I sensisti deducono tutte le idee dai sensi, e ristringono il reale fra i termini del sensibile; i razionalisti derivano tutte le cose dalle idee, e imprigionano il vero fra i confini dell' intelligibile. Gli

uni corrompono le nozioni intellettive, per convertirle in sensazioni: gli altri alterano i veri e i fatti sovrannaturali, per ridurli alla proporzione angusta della natura e della mente umana. Quelli fanno del senso, questi dell' intelletto, la misura, assoluta del vero: entrambi sostituiscono l' esistente all' Ente, e ripongono l' uomo nel seggio di Dio. Onde non è meraviglia, se l' esito è conforme, e gli uni riescono a spegnere la filosofia, gli altri la religione, cioè l' Idea, secondo la sua doppia comparita nello spirito dell' uomo e nel governo divino dell' universo.

Il razionalismo, che oggi fiorisce, non è però talmente un portato della età moderna, che non se ne trovino parecchie tracce fin da' tempi più antichi. L'essenza di ogni eresia, propriamente parlando, consiste nel razionalismo; giacchè l' eretico nega o altera, tutto o in parte, l' ordine oltranaturale. Laonde, per questo rispetto, l' errore signoreggiante dell' età nostra è quasi tanto antico, quanto il vero medesimo; giacchè, come tosto la religione apparve nel mondo, ella ebbe a combattere contro l' immoderanza dello spirito e l' orgoglio del cuore, suoi perpetui e sfidati nemici. Se non che, l' errore, trovandosi impotente a difendere i suoi titoli, è costretto a variare continuamente, e a combattere seco stesso, non altrimenti che col vero; nel che l' antichità dell' uno da quella dell' altro notabilmente differisce. Ora, se in questa vicenda di mutazioni, il razionalismo primitivo si ragguaglia con quello che oggi corre, il riscontro non torna sempre favorevole alla dottrina più recente. Si consideri, a cagion di esempio, la setta dei Doceti, che fiorì nei primi secoli della Chiesa, e menò strage nell' Asia minore. Questi eretici applicarono l' idealismo alla religione; ma forzati dalla evidenza storica, lasciarono sussistere un elemento sovrumano, cioè la fenomenalità sovrannaturale dell' essere corporeo e delle azioni portentose di Cristo. I teologi razionali di Germania si sono liberati da questo impaccio; e i più logici negarono l' esistenza storica del Redentore, quale ci è rappresentata dagli Evangeli; tanto che il loro sistema è un Docetismo esagerato. Or si noti un contrasto singolare, che non so quanto sia onorevole ai razionalisti della età nostra. I Doceti, coevi o quasi coevi degli Apostoli, non osarono negare il sovrannaturale storico della vita del Redentore, e si condussero a proferire un assurdo filosofico, rappresentando quello come una mera apparenza. Qual argomento più forte per la certezza storica degli Evangeli? Nè i Doceti in ciò furono soli; giacchè tutta l' eretica ed incredula antichità consente del pari nel riconoscere come veri, almeno in parte, i fenomeni prodigiosi del Cristianesimo nascente. Ora i nostri chiosatori, vissuti diciassette o diciotto secoli dopo i Doceti

negano l'apparenza e la sostanza dei fatti evangelici; senza avvertire che questo dubbio medesimo riuscirebbe impossibile, se tutto il mondo non avesse già data fede agli eventi che ora s'impugnano, e se que'vecchi Doceti fossero stati intinti del pirronismo assoluto, che oggi è in voga e in onore. Tanto i moderni fautori del progresso amano di vincer gli antichi nelle cose assurde!

Il sensismo teologico dei razionalisti è eziandio un vero naturalismo, poichè riduce a un semplice conserto di forze e di concetti naturali l'ordine intero dell'universo e la rivelazione. Ora non si può disdire alla virtù creatrice la balìa d'interrompere il corso della natura materiale, in grazia dello spirito, senza subordinar esso spirito alla materia, e porre la materia al di sopra di Dio; cosicchè fuori del sovrannaturale non si può preservare all'ordine morale e divino la sua dignità e preminenza. La ripugnanza ingenita dell'uomo verso il sovrannaturale, muove dal predominio della sensibilità sulla ragione. Perciò la fede cristiana, che combatte questo ignobile istinto, è una virtù sovranamente filosofica, e giova alla scienza, rettificando le disposizioni dell'animo, avvalorando l'imperio della ragione sui sensi, e dando allo spirito un indirizzo conforme alla buona metodologia. I razionalisti all'incontro, invece di conferire alle idee il predominio sui fatti, pospongono ai fatti le idee, e annullano in fine l'Idea stessa. Il che li rassomiglia ai filosofi nominali; i quali riducevano le idee a meri nomi, come i razionalisti riducono i fatti e i veri sovrannaturali a pretti fantasmi. Nè questo trasustanziar degli errori, per cui gli uni negli altri si mutano, ci dee dar meraviglia; giacchè fuori del Cristianesimo, ogni sistema religioso è un sensismo aperto o mascherato, e nessuna dottrina si mostra in effetto più irrazionale di quella, che usurpa il nome e i titoli della ragione.

Il sovrannaturale è *la signoria dell'Idea sul concetto e sul senso, e dell'Ente sulle esistenze spirituali e materiali.* Quindi ne nasce il miracolo, che è la superiorità dell'Idea sulla natura, e il mistero, che è la maggioranza dell'Idea sullo spirito creato (19). La radice del sovrannaturale risiede adunque nella formola ideale; la quale, rappresentandoci l'Ente, come creatore delle forze materiali e spirituali, cel mostra come possente a modificare, sospendere, interrompere le prime, e ad obbligar le seconde con una fede superiore alla loro scarsa e finita apprensiva. Non si può rimuovere il sovrannaturale, senza sbandire il concetto di creazione; imperocchè l'atto creativo, producendo la natura, le sovrasta e sovrastandole, è sovrannaturale per essenza. L'atto creativo è continuo;

il sovrannaturale è dunque continuo. La continuità della creazione è l' immanenza del sovrannaturale nella natura: giacchè il principio creatore non può soggiacere in alcun punto della durata di quella alle leggi, di cui è l'autore, ma dee esercitare sovra di esse un infinito e assoluto dominio. Il quale verrebbe meno, o certo sarebbe limitatissimo, se l'interruzione di tali leggi non fosse possibile; onde la possibilità del miracolo è inseparabile dalla contingenza del creato, e dalla realtà della creazione. E il miracolo, essendo possibile, è pur conveniente in sè stesso, e conforme alla sapienza creatrice; poichè altrimenti non sarebbe possibile. La convenienza assoluta del miracolo deriva dalla sua possibilità assoluta, e non viceversa. Il fatto miracoloso è la signoria dell' Idea, è la continuità dell' atto creativo, espressa da un fenomeno isolato, che sequestrandosi dai sensibili, cioè dagli altri fatti precedenti, concomitanti e susseguenti, ci mette innanzi agli occhi la virtù creatrice. La natura rappresenta la creazione all' intuito della mente: il miracolo la rende, per così dire, visibile e palpabile; onde si può definire: *l' atto creativo reso sensibile, per via di un effetto straordinario, che manifesta di fuori il diritto assoluto di Dio sulla natura, e della mente creatrice sulle sue opere.* Imperò avviene che quando l' uomo rifiuta il suo assenso ai miracoli autorevoli della religione, il concetto della Divinità si oscura nella sua mente, e vi scapita d' importanza, di peso, di efficacia. Spesso il deismo conduce all' ateismo; chè dal non riconoscere in Dio l' esercizio di un assoluto imperio sul creato, al negare questo imperio, e all' ammettere la natura, senza Creatore, prono e lubrico è il passo. Il che succede egualmente rispetto a chi nega il sovrintelligibile, come quello che esprime il diritto supremo di Dio sulla mente nostra. Insomma i concetti cristiani del sovrannaturale e del sovrintelligibile appartengono all'integrità dell' Idea, e ne sono il logico compimento eziandio negli ordini razionali (20).

Ma Iddio, si suol dire, non può alterare le leggi da sè stanziate [1]; onde il miracolo ha almeno una impossibilità e incongruenza relativa. Un moderno scrittore credette di poter rinnovare questa obbiezione, che non ha certo il pregio della novità. Ma ella non è men vana che vecchia; giacchè il miracolo, contrario alle leggi inferiori e materiali di natura, è conforme alla legge morale e sovrana dell' universo. La qual legge suprema è la subordinazione della materia allo spirito, e degli ordini sensibili agli ordini intellettuali del mondo. Iddio adunque, inter-

1 STRAUSS, *Vie de Jésus, trad.* Paris, 1836. — *Introd.*, § 14, tom. I. part. 1, p. 87 seq.

rompendo in certi casi determinati, e per un fine sapientissimo, il corso delle forze fisiche, conferisce e non osta all' universale armonia. Lo Strauss confessa che l' uomo, porzioncella del creato, può contrastare col suo libero arbitrio, e coll' aiuto degli strumenti organici, alle forze cieche che lo attorniano, imprimendo in esse uno speciale indirizzo [1]. Tal è infatti ciò che dicesi arte; la quale è una spezie di prodigio continuato, che l' uomo effettua nel mezzo della natura. Or come si può disdire a Dio ciò che è in arbitrio nostro? Giacchè l' ordine sovrannaturale non sospende mai tutte le leggi di natura, e s'attiene esso medesimo ad una di queste leggi, anzi a quella che è fra tutte principalissima. Se i sofismi di Davide Hume in questo proposito hanno qualche valore, e se i miracoli sono da rigettare, perchè ripugnanti alla esperienza, si dovrebbe dar lo sfratto per la stessa cagione a ogni legge naturale, non essendovene alcuna, che non contrarii a quelle di un altro genere; giacchè, per esempio, le operazioni vitali non si oppongono meno alle semplici virtù chimiche, che la risurrezione di un morto al tenore delle leggi vitali. Che se s' intende, sotto il nome di esperienza, la totalità dei fatti seguiti nello spazio e nel tempo, gli eventi prodigiosi fanno parte di essa. Nello stesso modo, che oggi ogni uomo assennato ammette nella natura una gerarchia di forze, che si escludono a vicenda; così oltre le forze naturali si debbon riconoscere certe forze sovrannaturali, ogni qualvolta l' esistenza loro si conforma colle induzioni, coi principii razionali e col testimonio dell' istoria. Havvi adunque nell' universo una legge, in virtù della quale *l' ordine morale delle cose umane si effettua e si compie, per mezzi sovrannaturali*. Nè rileva che l' applicazione di essa non sia continua nel tempo; imperocchè tutte le leggi di natura non si attuano in ogni punto della durata o dello spazio; come gli ordini che produssero la cosmogonia e il diluvio non regnano al presente, nè molte condizioni terrestri sono certamente comuni ai pianeti e agli altri globi celesti. Egli è forza ammettere nella natura certe epoche straordinarie che più non si rinnovano, o si ripetono solamente a grandi intervalli, e tal

[1] STRAUSS, *Vie de Jésus, trad.* Paris, 1836. — *Introd.*, § 14, t. I, art. 1, p. 87 seq. Lo Strauss avverte che l' opinione contraria ai miracoli « è talmente immedesimata colla coscienza del mondo moderno, che chiunque nella vita reale « vuol dare ad intendere che la potenza divina abbia fatto mostra di sè per « modo immediato, vien tenuto per un ignorante o per un impostore. » (*Ibid.*, p. 88). E ciò da che nasce, se non dal predominio generale del senso sulla ragione, che infetta la civiltà nostra, e la minaccia di barbarie? Il prodigio è in religione, come l' eterogenía in natura, un fatto inseparabile dal concetto delle origini. Del resto, *la coscienza del mondo moderno* non è un' autorità molto spaventevole.

è nel corso morale della vita cosmica l'età fondatrice o ristoratrice della religione.

L'ordine sovrannaturale nel suo complesso è universale, come la natura. E siccome l'universalità dell'ordine fisico nasce dall'Idea razionale, che unifica e armonizza tutte le cose; così l'ordine iperfisico è parimente universale, perchè procede dall'Idea umanata, che spazia e signoreggia per ogni parte di esso. Iddio è l'intenzione del mondo, come il mondo è l'espressione di Dio; così il Cristianesimo è il senso della storia, e la storia è l'espressione del Cristianesimo. La natura rivela Iddio: la storia del genere umano rivela Cristo. Iddio è creatore e ordinatore della natura: Cristo ricrea l'uomo, e lo rinnovella; perciò la natura rappresenta il Creatore, come gli annali della nostra specie rappresentano il Riparatore. Iddio è l'Intelligibile, che compenetra l'esistenza universale: Cristo è il Sovrintelligibile congiunto coll'esistenza umana, mediante l'unione personale del Verbo colla nostra natura. Iddio e Cristo sono inseparabili, come l'Intelligibile e il Sovrintelligibile: sono le due facce dell'Idea, i due aspetti di un concetto unico. Perciò vegga Vittorio Cousin, quanto sia ragionevole la sua accusa contro il Bossuet, quasi che questo scrittore abbia esagerata l'universalità del Cristianesimo[1]; quando si potrebbe piuttosto imputare all'uomo grande di non averla estesa abbastanza, se ciò gli fosse stato consentito dalla condizione delle lettere a' suoi tempi.

L'universalità dell'Idea divina fu avvertita da principio in modo confuso. La filosofia, per lo spazio di molti secoli, considerò l'esistenza dell'Ente assoluto come una verità secondaria e speciale, bisognosa di prove particolari. Ma a mano a mano che il concetto si andò universaleggiando, gli argomenti che prima erano parziali, si fecero più generali, e incominciarono a ravvicinarsi, a congiungersi, a far presentire una prova unica; così la dimostrazione va sempre più districandosi, e accostandosi al semplice intuito, per ritornare in fine al principio onde mosse. La scienza di Dio seguì un processo analogo a quello del suo culto. Smarrita la religione primitiva, e confuso il concetto dell'Ente con quello dell'esistente, l'idea divina fu, come dir, minuzzata in mille parti, e vennero adorate tante deità, quante erano le creature. Ma l'unità dell'esistenza universale insegnò ai filosofi che unico doveva essere l'autore dell'universo. Tuttavia anche riconoscendo un Dio uno, si diede luogo alla moltiplicità o alla divisione nel modo di riconoscer-

[1] COUSIN, *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 11.

o: il politeismo cacciato dall' altare e dal tempio, si conservò per un certo modo nella scienza, e fra le pareti accademiche. Il che non potè cessare, senza inconveniente; perchè l' ordine scientifico non può perfetto riputarsi, se non risponde appieno all' ordine effettivo delle cose. La formola ideale, come espressione dello scibile e del reale insieme, è il punto, in cui i due ordini concorrono, si collegano, e fanno una cosa sola. Speriamo che l' intuito immediato dell' Idea, secondo l' intendimento dei migliori antichi, sia per essere un giorno riconosciuto dalla scienza. Allora l' ateismo delle dottrine verrà meno, l' albero enciclopedico sarà ristabilito, e ogni ramo del sapere diverrà un' apologia della religione.

§ Ora una simile universalità compete logicamente all' idea cristiana. La quale universalità non fu avvertita, se non in confuso, dagli apologisti, usi a dimostrare la verità del Cristianesimo con ragioni speciali, svincolate le une dalle altre, ma atte a raccozzarsi insieme, quasi rampolli di una prova unica, diffusa per ogni parte dello spazio e del tempo. Se quegli argomenti, così staccati, come si sogliono porgere, hanno tuttavia una solidità grande; quando s' intrecciassero insieme, e ad unità si riducessero, ne acquisterebbero una luce e una saldezza a cento doppi maggiore. Come le scienze naturali mirano nei loro progressi a unificare le prove dell' esistenza divina, e a convertirle in intuito; così le scienze teologiche debbono intendere a un simile scopo, e rifondere tutti i motivi di credibilità in una sola idea, che alla più alta evidenza intuitiva accoppi la più splendida evidenza storica. Laonde possiam confidarci che verrà un tempo, in cui ogni uomo mediocremente instruito potrà veder Cristo, per dir così, con una sola occhiata, nel corso dei successi umani, come si può contemplare Iddio nell' armonia e nelle vicende di natura. Le ragioni dimostrative dell' esistenza di Dio consisteranno nel saper leggere l' ordine divino nella natura, come quelle che rendono credibile la rivelazione, si ridurranno a saper leggere l' ordine divino e sovrannaturale nella storia. La scienza nostra non può essere altro che un abaco o un alfabeto, e gli uomini più dotti compiteranno sempre come fanciulli; ma fra la scienza tenera e l' adulta correrà questo divario, che dove il nostro abbiccì iniziale esprime le idee, il finale significherà l' Idea, riducente all' unità creatrice gli eventi e i fenomeni; la quale sarà la cima del progresso assegnato negli ordini terreni alla virtù perfettibile dell' ingegno umano. Insomma Iddio e Cristo sono la chiave che schiude il doppio enigma della natura e della storia; sono il principio, che imprime in queste due varietà sterminate una forma unica. I più sublimi ingegni, da Ata[illegible] ed Agostino fino al Bossuet, al Leibniz e al Vico,

hanno avvertita l'universalità del Cristianesimo; ma la condizion delle scienze storiche ai loro tempi, ed anco ai nostri, è tale che soli i posteri saranno in grado di dare a questo concetto l'ultima perfezione.

La scienza negativa della Idea, cioè la doppia incredulità verso Iddio e verso Cristo, fu sempre effetto di un'analisi parziale, che vorrebbe diroccare a brano a brano il divino edifizio, non attentandosi di assalirlo altrimenti. Ella si guarda dalla sintesi, come dal fuoco, subodorando in essa il suo mortal nemico; onde nacque la guerra accanita, che i filosofi della età scorsa mossero al metodo sintetico. La restituzione del quale nelle scienze speculative basterebbe ad uccidere l'eresia e la miscredenza; laddove, se si lavora soltanto a punta di analisi, i più forti ingegni del mondo falliscono alla prova. Nel qual disordine incorsero più o meno molti moderni apologisti, d'altronde valentissimi. Nè l'analisi si vuol già sbandire, ma subordinarla alla sintesi; la quale, non che nuocerle, la perfeziona, conferendole quella maggior larghezza e solidità, di cui è capace. L'analisi, che oggi corre, è floscia, leggiera, vacillante, perchè scompagnata dall'altro metodo. I razionalisti biblici di Germania, che sono, senza dubbio, gli avversari più formidabili della religione in questo secolo analitico, lavorano egregiamente di musaico e di tarsia; e siccome per l'indole delle cose e dello spirito, la fede e la natura hanno certe oscurità impenetrabili dallo sguardo umano, questo procedere minuto e scatenato nuoce all'evidenza della religione. Lo Strauss, verbigrazia, esaminando partitamente i fatti evangelici, trova in molti di essi certe piccole inverosimiglianze od antinomie, atte a volgerli in dubbio; il che basta al suo scopo meramente negativo. Se tu vuoi confutarlo collo stesso metodo, siccome per l'ignoranza di molti aggiunti taciuti nel testo, e spesso per l'oscurità e la concisione di esso, non sei sempre in grado di chiarire appieno le cose raccontate, le tue risposte parranno talvolta meno calzanti delle obbiezioni. Non v'ha tratto di storia antica o moderna così indubitato, (se eccettui gli eventi, che hai davanti agli occhi, e di cui conosci i menomi particolari), che altri non possa con un po' d'ingegno seminarvi lo scetticismo, discorrendo a questa foggia. Ma se si cangia metodo, e prima di entrar nell'analisi, e trarne quel costrutto, di cui è capace, s'incomincia e procede alla sintetica, la fortuna della disputa affatto si muta. Nella sintesi il razionalismo è nullo, perchè negativo per essenza, e destituito di principii assoluti, onde muova, e di fine assoluto, a cui s'indirizzi. Lo Strauss e tutti gl'interpreti razionali sono debolissimi nelle quistioni di filosofia e di teologia speculativa: ne vedremo altrove qualche esempio. All'incontro la dottrina cattolica è invincibile in questo campo, e tal è il suo

splendore, che dirada le oscurità emergenti da certi luoghi particolari, e toglie alle difficoltà, direttamente insolubili, ogni logico valor contro il vero. Le quali difficoltà parziali non hanno maggior peso, rispetto alla evidenza universale della sintesi ortodossa, che certe anomalie rare e inesplicabili contro le leggi universali e più inconcusse della natura.

Il Cristianesimo non è già una setta della religione universale, come alcuni affermano assai piacevolmente al dì d'oggi, ma è la stessa religione universale in effetto; la quale fuori di esso è una vuota astrazione. La vera religione dee avere un'anima e un corpo; dee essere determinata, concreta, individuale; dee mostrarsi sensatamente, godere di una vita estrinseca, e possedere una esistenza storica. Ora, fuori del Cristianesimo, la verità non si trova altrimenti, che mutila, ridotta a frastagli, dispersa, corrotta dalle superstizioni; come quelle reliquie di un mondo organico e primitivo, che i geologi trovano sparse per la corteccia del globo terrestre. Se tu vuoi cavare una religione da tal farragine di cose eterogenee, ti è d'uopo ricomporla, astraendo, generalizzando, supplendo e collegando quegli elementi rotti e sparpagliati in un solo corpo. Ma imprima, tu devi avere una norma, un'idea, un tipo, che ti guidi in quest'opera; e un tipo non fortuito, nè arbitrario, non immaginario nè astratto, ma vero ed effettivo, che ti porga una regola nello scegliere e comporre: or dove lo troverai, se non nel Cristianesimo? Giorgio Cuvier rifece le razze spente di alcuni animali, guidato dalla notizia e dalle analogie di quelle che vivono; ma se niuna fra le specie superstiti avesse avuto similitudine colle antidiluviane o preadamitiche, l'ingegno e l'opera di quell'insigne zoologo sarebbero stati indarno. Ora non vi può essere più di una religione universale; la quale è ad un tempo verso sè stessa genere, specie e individuo. In secondo luogo, ancorchè tu riuscissi, senza modello esteriore, e col solo aiuto del tuo ingegno, a ricomporre il culto del genere umano, avresti solo una religione astratta e razionale, non concreta e reale; una mera idea, non un fatto; un concetto universale, vano, fantastico, insussistente fuori dello spirito, conforme alla dottrina dei concettisti; non sodo ed effettivo, secondo i canoni del realismo. Il Cristianesimo somiglia al famoso regolo di Policleto, ed è *l'idea effettuata*, concetto e opera, modello e copia nello stesso tempo; è il solo culto che accoppii alla universalità del vero la sussistenza individuale.

Il vizio radicale del razionalismo consiste nel riferire la vera religione e le varie superstizioni a una sola idea, come altrettante specie ad un genere unico, a tutte comune. Piantato questo principio *a priori*, e senza provarlo, egli è facile, procedendo per induzione, l'accomunare al

legittimo culto le proprietà dei riti favolosi. I quali, avendo simboli e miti, miracoli bugiardi, dogmi immaginarii, preti ignoranti o impostori o fanatici, se ne inferisce che le stesse condizioni debbono trovarsi nel Giudaismo e nel Cristianesimo. Ottimo discorso, se il principio, da cui si muove, è vero, cioè se la religione di Mosè e di Cristo, e i culti gentileschi sono altrettante copie sorelle di un tipo unico e comune. Ma, se il principio è falso, il discorrere in tal modo è come dire che Alessandro ignorava la strategia, perchè Bucefalo non la sapeva, e che il cacciatore non è guidato da ragione, ma dall'istinto, come il suo cane. Provisi adunque il principio *a posteriori*, o *a priori*, come più aggrada. Ma egli è assai malagevole il far l'uno o l'altro; perchè se le varie religioni si considerano *a posteriori*, esaminando gli ordini loro, il divario, che corre fra il Cristianesimo e le sette eterodosse, è grande, e si può dire infinito. Infinito, per ciò che spetta ai fatti, perchè la religion cristiana è la sola, che abbia nella storia la sua radice, e risalga agli annali primitivi del genere umano: infinito, riguardo ai concetti, perchè la dottrina evangelica è l'unica, che faccia una equazione perfetta colle verità ideali, a cui più o meno ripugnano gli altri culti. Ora una credenza, che ha il privilegio di essere storica e ideale, si disforma certo dalle altre, più che l'uomo dal bruto, e quanto il vero dal falso. Se poi si discorre *a priori*, il pronunziato dei razionalisti non è meno assurdo. Imperocchè Iddio, creando gli spiriti liberi, dee per ragion teleologica provvederli di religione, come quella, in cui risiede (e lo vedremo più innanzi), il secondo ciclo creativo. L'idea di creazione importa quindi l'ordinamento divino del culto, senza là cui opera, l'esistente non ritornerebbe all'Ente; cosa moralmente assurda. La religione è perciò l'apice del creato, e il principio, che congiunge l'uomo al suo fine. Ora, se Iddio ha creato un culto universale, chi può volgere in dubbio ch'esso sia antico quanto il mondo, e s'intrecci col primo effetto temporaneo dell'atto creativo? I discorsi dei razionalisti sulla mitologia e sulla simbologia cristiana, hanno dunque una falsa base, e le loro induzioni sono viziose. Invece di asserire che il Giudaismo e il Cristianesimo constano di emblemi vuoti e di favole, come gli altri culti; si dee all'incontro affermare che avendo le false credenze una simbolica vana e una storia mitologica, queste non possono appartenere alla religione universale e primitiva.

Si obbietta che il Cristianesimo non può essere universale, atteso la varietà innumerabile de' falsi riti, che sottraggono al suo dominio ben due terzi del genere umano. Ma il fatto della universalità religiosa non può contrastare ad un altro fatto, a un fatto principalissimo negli ordini

morali, cioè alla libertà dell'uomo, da cui dipendono le sue credenze, e l'indirizzo di ogni sua cosa. La religione vuol essere universale, in quanto viene da Dio, vuol esser libera, in quanto è accettata dall'uomo. Ora non sarebbe libera, se non si potesse rigettare o alterare; giacchè l'arbitrio ripugnerebbe, se i suoi abusi fossero impossibili. L'universalità della religione riguarda adunque specialmente il suo principio, e il suo stabilimento originale, cioè quell'epoca divina, in cui essa discende dal cielo in terra, e vi apparisce nella sua purezza, investita di tutte le divine prerogative; nella qual epoca gli uomini non possono muover nulla a suo pregiudizio, essendo ella semplicemente opera del Creatore. E tal fu la religione del primo uomo nello stato innocente. Ma come tosto la religione è stabilita fra gli uomini, questi, in virtù della libertà loro, possono conservarla, corromperla, ripudiarla; onde incomincia una seconda epoca, in cui la religione soggiace a tutte le vicende della volontà umana. Non si vuol però credere che l'azione dell'arbitrio sia illimitata anche in questo caso, e possa guastare o spegnere la religione a suo talento; il che si opporrebbe alla Providenza divina. La quale lascia ai traviamenti dell'arbitrio un certo campo, ma li modera sapientemente, coll'impedire che passino il segno, e ostino all'ordine universale del mondo. Il regno di Dio e il regno dell'uomo coesistono adunque negli ordini terreni; ma questo subordinato a quello, e valevole bensì ad alterarlo momentaneamente, non però mai a spegnerlo, nè ad impedirne la vittoria definitiva. In ciò consiste l'accordo dell'arbitrio umano colla Providenza divina. L'Idea non può dunque essere effettuata perfettamente nel corso del tempo, perchè ne scapiterebbe la libertà degli spiriti creati; ma non può essere tampoco cancellata, nè impedita dal suo corso e avviamento successivo verso un trionfo finale, chè altrimenti mancherebbe il suo imperio. L'universalità di essa non può essere assoluta nei termini del tempo; dee però sempre esser visibile in modo, che dubitar non si possa del suo futuro adempimento. La notizia dell'Idea insomma è sempre universale in potenza, e per un atto incoato, che predispone e presagisce l'atto compiuto. In ciò è riposta la perfettibilità dell'uomo; il quale, creato perfettibile e perfetto, si spogliò, come libero, di questa seconda prerogativa, e serbò solo la prima. Il male, frutto dell'arbitrio abusato, entrò nel mondo, e si divise l'imperio col bene: quindi ne nacque la mescolanza dei due elementi, e la pugna dei loro principii, così vivamente effigiata dai miti zendici. Ora il male, la cui essenza consiste nella divisione, nel disordine, nel moltiplice destituito di unità organatrice, infettando tutte le umane appartenenze, e passando nella religione, divise i culti, come le lingue. Dal che nacquero il politeismo, l'idolatria, l'emanatismo, il panteismo, e tutti gli errori

e le superstizioni, che alterarono diversamente l'unità primitiva. Questa rimase tuttavia in germe fra la stirpe eletta, e cominciò ad esplicarsi di nuovo col Cristianesimo, che è la religione universale ne' tre ordini del tempo: nel passato, poichè solo risale alla culla del genere umano; nell'avvenire, che gli fu promesso dal suo fondatore, e gli è augurato dalla sua perpetuità preterita; nel presente, perchè è il solo culto, che da un lato sia più sparso geograficamente, e dall'altro più raccolto insieme, e congiunga la forza espansiva colla forza concentrativa, necessarie amendue a durare, e fare stabili progressi nel mondo. Le altre credenze, anche le più ampie, come il Buddismo, occupano una sola regione della terra, e si stendono per una tratta continuata di paesi; laddove il Cristianesimo è sparso nelle parti più dissite dei due emisferi. Il quale d'altra parte, mediante l'unità cattolica è il culto più raccolto, più organico, più gagliardo, che immaginar si possa; laddove le altre sette sono scevre affatto o scarse di organismo, e vegetano, anzichè vivano. Il carattere della universalità riluce adunque nel Cristianesimo, benchè non ancora pienamente effettuato. E la dottrina di esso s'accorda con questa sua condizione, giacchè i dogmi della corruzione originale e della redenzione corrispondono agli ordini accennati. Se la vera religione regnasse sola nel mondo, l'uomo non sarebbe corrotto; se non fosse avviata verso un possesso assoluto, e non ne desse segni visibili, l'uomo non sarebbe redento. L'universalità del culto divino fu alterata dalla colpa umana: verrà restituita dal divino riscatto. La fede ci mostra l'uomo in uno stato misto, durante il corso di questa prova mortale: ce lo fa vedere come sospeso tra l'inferno e il cielo, tra una gran rovina, e un grande risorgimento: da un canto, una sciagura passata, cioè la caduta dalla perfezion primitiva; dall'altro, un bene avvenire, cioè il ritorno a questa perfezione. Lo stato presente e intermedio di lui dee essere un allontanamento dal disordine antico, e un accostamento verso l'armonia futura; nel che consiste l'idea cristiana del vero progresso. La storia e l'esperienza concorrono a mostrarci nel Cristianesimo e nelle false religioni un ordine di fatti, che consuona a capello col dogma cristiano. Chi non sa ravvisare nei falsi culti, che dividono il globo, un'anarchia intellettuale, nata, come ogni altra calamità, da un disordine primitivo, da una morale scissura, e nel cattolicismo, l'unità potenziale e futura del nostro genere, non ha penetrato oltre la corteccia nel soggetto di queste indagini. Nè le divisioni religiose sono di maggior pregiudizio alla universalità del Cristianesimo, che quelle di diverso genere alle altre appartenenze dell'uomo morale e civile. La civiltà è universale; e pure una parte notabile del mondo è tuttavia barbara. La morale è universale: e pur chi non sa, in quante enormezze e nefandità di opere e di

opinioni siano cadute le genti più illustri? Il buon diritto è universale; ma in quanti luoghi è riverito e mantenuto? Vi sono eretici in religione: non ve ne ha forse in filosofia? L'empietà e l'impostura signoreggiano: forse il numero ed il regno dei viziosi e dei vili è minore? Potrei recare assai più oltre questo parallelo. E pure malgrado di tali disordini e divergenze notabili, ognuno consente che il vero morale e speculativo è universale, benchè questa universalità non sia attuata perfettamente in nessun giro di cose. Il Cristianesimo non richiede da questo lato un maggior privilegio.

Alcuni trovano che il Cristianesimo non è universale, perchè, a parer loro, non si accorda colla civiltà crescente dei tempi. Lo Strauss dopo avere avvertito che « quando una religione fondata su documenti scritti « si diffonde nel tempo e nello spazio, in mezzo ai progressi di una ci- « viltà adolescente, nasce tosto o tardi una dissonanza fra le vecchie « scritture, e la nuova cultura dei credenti [1], », applica questo principio al Cristianesimo, quando uscito di Palestina, e introdotto fra i Romani, ricchi della cultura italogreca, sorse in breve fra questa e i libri sacri una discrepanza, che costrinse Origene e gli altri interpreti di ricorrere alle allegorie [2]. Ora la civiltà moderna sovrastando alla civiltà grecolatina, la contrarietà fra i dettati cristiani e i lumi dei tempi è assai maggiore, nè l'ermeneutica origeniana, e quei vecchi temperamenti, basterebbero a levarla. L'autore tedesco conchiude che in tal frangente il razionalismo teologico si dee abbracciare come unico scampo. Ma siccome il razionalismo annulla affatto il Cristianesimo, il partito proposto dallo Strauss somiglia all'avviso di un piloto, che per salvar da futuro naufragio un legno pericolante, confortasse il comito, il portolatto e gli altri prodieri a mandarlo di presente alla banda, affondandolo a forza di mani e d'altri ingegni nel mare. Se non che, il Cristianesimo non pericola; e la sua dissonanza passata o presente o futura dalla civiltà è una chimera. Sapete, da che dissente la dottrina di esso? Dissente dalla barbarie, che è quanto dire dal predominio del senso sulla mente, onde nascono il razionalismo, il panteismo, la miscredenza, e tutti gli altri rossori della filosofia moderna. L'età nostra si mostra incredula, in quanto è tuttavia barbara; imperocchè quella falsa coltura, che partorisce gli abusi dell'ingegno, è una barbarie effettiva, benchè attillata e galante. Gli eccessi dell'allegorismo origeniano non ebbero la causa, che piace allo Strauss di supporre; imperocchè io non so immaginarmi che Ata-

[1] *Vie de Jésus*, Introd., § 1. — Tom. I, part. 1, p. 11.
[2] *Ibid.*, § 5, p. 21.

nasio, Basilio, Gregorio, il Grisostomo, Girolamo, Agostino, e tutti quegli altri lumi della Cristianità, che si tennero lontani dalle esorbitanze di Origene, e alcuni di essi espressamente le condannarono; fossero meno ingegnosi, meno dotti e culti di lui. L' allegorismo esagerato nacque da un vezzo filosofico, e dall' applicazione di un falso metodo alle dottrine religiose. Siccome questo genere di chiosa regnava nella scuola di Alessandria, non è meraviglia se Origene, più filosofo ed erudito che teologo in alcune parti, si compiacesse di allegorizzare la storia biblica, e di convertire i fatti in idee, secondo il capriccio perpetuo dei filosofi. Ma l' allegorismo alessandrino, che applicato ai miti e agli emblemi del politeismo era ragionevole e fondato, almeno ne' suoi principii, divenne assurdo, quando fu trasferito senza misura nel campo della storia e della rivelazione. Laonde Origene, sconciando il Cristianesimo coll'ermeneutica gentilesca, tirò indietro la scienza, in vece di promuoverla e accordarla coi progressi civili; tanto che venne dal senno cattolico riprovato. La dottrina cristiana in ogni sua parte, non che sottostare alla civiltà grecolatina, di gran lunga la superava; ed è appunto l' eccellenza e sproporzione di essa col falso sapere dei tempi, che la fece ne'suoi principii riputare stoltizia [1], insania [2], e procacciò l' accusa di ebbrezza a' suoi primi predicatori [3]. Imperocchè la civiltà ha viso di barbarie a chi è barbaro, come la saviezza par follia a chi è pazzo; del qual doppio scambio anche oggi non mancano gli esempi. Tuttavia, l' Evangelio si stabilì in tutte le parti dell' imperio, e trasse a sè molti uomini di ogni condizione, di ogni coltura, eziandio della più gentile e squisita; onde la varietà della Chiesa nascente rendeva già imagine della unità futura del mondo. L'asserzione dello Strauss è combattuta manifestamente dalla storia; giacchè a tenore di quella, gli Unni, i Vandali, i Goti e i Longobardi avrebbero dovuto essere i primi proseliti della nuova fede. Laddove veggiamo gli eredi naturali e legittimi della civiltà italoellenica professare il cattolicismo, e ariana la maggior parte dei Barbari boreali. Ora l' Arianesimo era una spezie di compromesso fra l' antica filosofia grecolatina e la rivelazione evangelica. Gli Ariani, come i moderni razionalisti lor discendenti, fecero dietreggiare la dottrina cristiana, e la conformarono al genio de' Barbari, guastandola con quel senno profano, che secondo il citato scrittore, le sovrastava di pregio e di squisitezza. Altri vegga come questa sentenza si possa conciliare coi dettati della storia.

[1] 1 Cor. I, 18-28; III, 18; IV, 9, 10.
[2] Act. XXVI, 24, 25.
[3] Act. II, 13, 14, 15.

25 La quale ce la mostra soltanto verificata nelle false religioni, discordanti in effetto dalla civiltà crescente, onde vengono in fine distrutte. Il che accade, perchè la cognizione ideale, essendo imperfettissima nei falsi culti, dee tosto o tardi esser vinta dalla filosofia, frutto ed acquisto dei progressi civili. Quando l' Idea risplende più chiaramente nella società e nelle scuole profane, che nelle credenze, l' armonia non può durare fra loro, e il culto dee languire e scadere; giacchè il principio conservativo delle instituzioni è la notizia ideale, che vi si contiene. Ora il Cristianesimo essendo *la cognizione ideale, recata a perfezione,* per quanto lo stato attuale della mente nostra il comporta, non può mai accadere che lo splendor dell'Idea sia maggiore nelle accademie e nel civile consorzio, che nella società cristiana. Ben è vero che nel far questo ragguaglio bisogna guardarsi dalle apparenze, e non creder troppo ai vocaboli. Una setta filosofica può far pompa di un linguaggio squisitamente razionale, essere agitata dal furore delle astrazioni, ed esprimere talvolta sentimenti belli e nobili, senza aver commercio, non che dimestichezza, col vero ideale; come accade spesso in Germania, dove se guardi alle sembianze, e ragguagli il frastuono metafisico, che vi si mena da un popolo di studianti e di professori, al silenzio o al languore delle scuole cattoliche, ti parrà che il tesoro delle verità razionali sia passato dalla Chiesa agli eterodossi. Ma non appagarti di queste mostre speciose: fatti più addentro: penetra nell'intimo delle dottrine: leggi da un canto i libri di quelle facondissime scuole, e dall'altro un libercoletto cattolico, cioè il Catechismo. Per conoscere i cattolici, ti fo, come vedi, entrare nei loro templi e non nei loro ginnasi; perchè egli è vero pur troppo, che questi oggidì languiscono; il che è certo un gran male; ma la scuola non è la Chiesa. Or che ti dicono le scritture eterodosse? Apri, verbigrazia, quello dell' Hegel, e ci troverai che *il reale e lo scibile universale sono lo sviluppo dell'idea divina e assoluta*. Questa proposizione, intesa come suona, in senso panteistico, è la somma delle loro dottrine; onde vedesi che l' idea dell' Hegel ha tanto da fare coll'Idea, quanto la tromba collo scarlatto nella storia di quel cieco. L' idea dell' Hegel, come l' identità dello Schelling, e l'assoluto di tutti i panteisti tedeschi, non ha la nota essenziale dell' Idea, poichè l' Ente vi è confuso coll' esistente, il necessario col contingente, l' infinito col finito, l' assoluto col relativo; e la confusione nasce dal dogma radicale, che toglie di mezzo la creazione. Conseguenza di questa eresia capitale è il negar la rivelazione, e spiantar l' edifizio magnifico della grazia, serbandone solo i nomi, e quasi i lineamenti e i colori, come si è fatto nella cognizione ideale. Ma il mediatore dei razionalisti non ha più consistenza, chè il dio dei panteisti, e le loro Cristologie trascendentali sono così vane, come le teologie, che le accompagna-

no. Tanto che, queste scuole germaniche, che vanno superbe del senno loro, che si paragonano agli Eumolpidi ateniesi, unici conservatori dei misteri di Eleusi, che guardano con piglio di compassione i poveri cattolici, e si astengono dalla vecchia usanza di chiamarli idioti, superstiziosi, idolatri, per solo titolo di cortesia, hanno ridotta la cognizione ideale a uno stato simile a quello delle antiche scuole indiche, assai più scusabili, perchè erano più rimote dalla tradizion primitiva, che i moderni Tedeschi dalla cristiana. I quali tuttavia, per la rettitudine dell'animo, la bontà dell' ingegno, e la copia della dottrina avrebbero certo sortito un esito meno infausto, se queste egregie doti potessero prevalere alla forza inesorabile dei principii e della logica. All' incontro, apri un catechismo cattolico, e leggivi: *Iddio creò il mondo;* e poco appresso: *l' Uomo Dio riscattò il genere umano, e fondò la Chiesa:* queste brevi parole ti esprimono in modo schietto, preciso e popolare insieme, l' Idea perfetta nel suo doppio sembiante, e ti danno con una formola semplicissima il germe di ogni vero religioso e filosofico.

Quel progresso ideale, che nasce dai civili incrementi, per opera della filosofia non meno che degl' ingegni privilegiati, non che sovrastare all' insegnamento rivelato, è sempre al di sotto di esso. Imperocchè, nel caso contrario, il saper nostro dovrebbe esaurire la formola ideale, dataci dalla rivelazione; onde la scienza sarebbe perfetta, e ogni ulteriore avanzamento impossibile. Ma certo il progresso scientifico non avrà mai fine, perchè il vero è infinito. E l' infinità del vero si contiene potenzialmente nella formola ideale e rivelata. La quale si attua successivamente per via dell' ingegno, e produce attuandosi la speculazione filosofica; ma l' atto non potrà mai esaurir la potenza; cosicchè la filosofia non sarà giammai in grado di equipararsi alla religione. L' idea rivelata, essendo compiuta, è fuori, oltre e sopra della civiltà umana: ha verso il saper nostro imperfetto e progressivo la stessa convenienza, che il tutto verso la parte, il fine verso il mezzo, la meta verso l' aringo; ed è veramente una meta immobile e fissa, a cui l'uomo può accostarsi, ma non aggiungere. prima di aver conchiuso il suo corso mortale. Onde, per quanto egli si sforzi e si affretti ed aneli, e il progresso sia assiduo e rapido, egli mai non arriva alla perfetta esplicazione di quella idea sovrana; fatto indubitato, che si avvera ogni giorno, e conferma la divina origine della rivelazione. Perciò *il Cristianesimo appartiene all' avvenire, come al passato, alla maturità, come alla fanciullezza, ai tempi ultimi, come alla età primitiva, del genere umano.* Il che non si avverte da chi stima l' Evangelio invecchiato, perchè antico, e lo dà per morto o moribondo; quasi che l' Idea possa attempare o spe-

gnersi, e sia posta nella succession del tempo, anzichè nell'eterna immanenza. Cristianesimo è immortale, perchè innato, e sopravviverà a ogni culto, perchè non fu preceduto da nessuno. Esso abbraccia, come il suo principio, le varie dimensioni del tempo; e sia che il pensiero torni addietro, e risalga fino alla culla delle cose, sia che si spinga innanzi, e si adoperi per toccarne il fine, egli trova l'Idea rivelata come l'inizio e l'esito del progresso umano. Insomma l'Idea cristiana non ci sta dietro, ma davanti, come un bersaglio locato in alto alle mire dei prodi; e coloro che la ripudiano son veramente retrogradi e folli, poichè per vaghezza di un romor presente, ripudiano la fama avvenire. Che se talvolta ella pare oscurarsi, declinare nell'opinione, e smarrire il suo imperio sugli animi degli uomini, tali vicende sono eclissi o tramonti passaggeri, e dopo una breve notte spunta un'alba novella, che rende all'astro vitale la luce e il calore di prima.

Egli è vero che talvolta nasce discordia fra la civiltà e la rivelazione; e l'età moderna largamente il dimostra. Ma la dissonanza in questo caso, non che essere causata dai vantaggi dell'incivilimento sulle idee religiose, è all'incontro prodotta dall'inferiorità dell'uno verso le altre. E benchè in certi tempi questo fenomeno sia più manifesto e operoso, tuttavia in qualche modo è perpetuo. La cultura umana, non essendo mai perfetta, contiene di necessità alcuni elementi barbarici, ripugnanti alla squisita gentilezza del vero ideale; onde la pugna non è mai fra la religione e la civiltà sincera, ma fra la religione e la barbarie superstite, che si mesce ai perfezionamenti civili, e ne piglia bene spesso l'abito ed il nome. V'ha un falso incivilimento, che molti scambiano col vero, benchè ne sia nimicissimo, e si stende per gl'instituti e per le azioni degli uomini, ma risiede principalmente nelle dottrine. Tutti gli errori morali, politici, letterari, religiosi, speculativi, che signoreggiano in Europa, da tre secoli in poi, sono le diverse forme di un errore unico, cioè del sensismo; come quello che in effetto è il solo errore possibile; non essendovi in sostanza altra cosa, che all'Ente e all'Idea si opponga, fuori del sensibile e dell'esistente. Ora il sensismo speculativo e pratico, cioè il predominio della sensibilità sulla ragione, è la fonte della civil grossezza e di ogni corruttela; tanto che si può dire con verità, che *il sensismo è la barbarie introdotta nella scienza* [1]. Egli è vero, che questa barbarie suole ammantarsi di pulitezza, e imbiaccarsi di liscio, e imbiondirsi di cincinni, e cinguettare per punta di forchetta, e aiutarsi coi sillogismi. Ma spogliala de' suoi ornamenti e artifizi, mirala ignuda, e la conoscerai

1 *Teor. del Sovr.*, not. 49, 50, p. 411, 412.

per quello che è. Ne vuoi un esempio? Chiedi all' incredulo, per qual ragione egli stima impossibili i miracoli. Io li reputo impossibili, ti dirà egli, perchè ripugnano alle leggi generali di natura. Benissimo; ma quando la sospensione di una legge materiale all'adempimento di una legge morale si ricercasse, come verbigrazia, allo stabilimento del vero, e alla salute spirituale degli uomini, non l' ammettereste? No certamente. E perchè? Perchè l' ordine morale del mondo dee sottostare all' ordine materiale. Qualunque sia la risposta del sensista, e la sua perizia rettorica a schermirsi colle parole, il suo dire non può avere un altro significato. Ma se l' ordine corporeo dee sovrastare allo spirituale, e l' Idea è subordinata al senso, voi professate la filosofia de' Barbari; poichè cogli stessi principii il barbaro vi proverà che la forza de' suoi muscoli e della sua sciabola è superiore ai diritti degli uomini civili. La vostra dottrina non differisce dalla sua; giacchè, se il diritto sovrastesse alla violenza, l' Idea sarebbe superiore al senso, e il deista non potrebbe negare la credibilità del miracolo. Altro esempio. Quando Lutero insorse contro la Chiesa, egli pretese al suo ardimento i gravi abusi introdotti nella disciplina ecclesiastica; speciosa mostra di civiltà. Ma l' autorità della tradizione, de' concilii, della Santa Sede, della Chiesa, era forse un abuso? Lutero dovette rispondere di sì, poichè la volle abolita. Ora, tolta via l' autorità, come si può conoscere la parola rivelata? Coll' esame. E chi dee esaminare? La ragione propria di ogni individuo. Ma se i vari individui, leggendo e notomizzando la Bibbia colla loro ragione individuale, riescono a diverse ed opposte dottrine, che si dee fare? Cercar di accordarsi. Se non si può conseguir questo accordo? Ciascuno creda ciò che gli pare esser vero. Voi legittimate adunque la diversità delle dottrine religiose? Certo sì, non potendosi fare altrimenti: la conseguenza è inevitabile. Ma l' Idea rivelata è una o moltiplice? È perfettamente una, perchè il vero è unico. Come adunque potete ammettere diverse credenze, mentre l' Idea è una? Perchè l'Idea dee essere subordinata all' individuo, e perchè nello spirito umano risiede la misura del vero da credersi, e non già nel vero la regola dello spirito umano. Qualunque sia la risposta dell' eterodosso, e le sue tergiversazioni, egli è costretto necessariamente a far buona questa sentenza, che è il pretto sensismo, e la dottrina de' Barbari; la barbarie mancando appunto di un vero organismo sociale, perchè il potere speculativo, morale, politico dell'individuo sovrasta all' autorità pubblica. Tralascio di recare altri esempi, per non infastidire chi legge. Possiamo adunque fermamente conchiudere che *l'età moderna è aliena dal Cristianesimo, non in quanto è civile, ma in quanto è tuttavia barbara.* Donde segue che *i nemici dell' Idea cristiana sono regressivi, e addietrano l' uman genere, ritirandolo*

verso il gentilesimo, e sostituendo al vero teismo i felissi razionali di una falsa filosofia. Il divario corrente fra i sistemi di costoro e il paganesimo, è accidentale; e consiste in ciò, che i pagani adoravano gli idoli fabbricati dagli statuari, laddove i filosofi adorano quelli, che si lavorano nella officina dell' immaginazione, e sostituiscono i fantasmi alle idee. E di vero quasi tutti i concetti dei razionalisti, e il loro stesso dio sono fantastici; onde i cattolici, se le buone parti, che veramente in molti degli avversari si trovano, e l' urbanità lo permettessero, potrebbero a buon diritto restituire a quelli la nota d'idolatria, che ricevevano dagli avi loro.

Fra le prove della rivelazione. alcune sono interne, e si compongono d'intelligibili, altre esterne, e constano di sensibili, cioè di storici eventi. Le seconde hanno forza di provare, in quanto sono segni delle prime e le presuppongono; imperocchè il segno, se la cosa significata venisse meno, nulla èsprimerebbe. Di qui sèguita la dottrina ripetuta nei libri sacri, che i prodigi valevoli a dimostrare la vera religione, non han forza in pro delle false [1]; dottrina schernita dalla leggierezza dei filosofi volgari, ma profondamente vera; perchè il portento, ricevendo la sua virtù dimostrativa dall' Idea, non può torcersi contro di essa [2]. L' efficacia degli argomenti esteriori derivando in gran parte dagl' interni, si vuol ricercare in che risegga l' essenza di questi. La quale si può ridurre alla formola seguente: *La rivelazione rappresenta l' Idea nella sua integrità e purezza originale, senza appannarla coi fantasmi, nè offuscarla coi sensibili, senza aggiungerle, nè toglierle nulla; onde la Bibbia si manifesta per divina di origine, e Cristo si mostra personalmente Dio, perchè l' una è la sola espressione, e l'altro la sola umanazione perfetta dell' Idea.* Laddove nella cognizion naturale l' Idea è sempre più o meno oscurata e alterata, per difetto od eccesso di elementi eterogenei; ond' ella è intensivamente ed estensivamente viziosa. L' uomo poi riconosce la purezza e l' integrità dell' Idea rivelata, confrontandola colla ragione obbiettiva, resa presente dalla rivelazione, e non conseguibile, nè rappresentabile fuori di essa. Ora, siccome i difetti della cognizione non provengono dall'Idea, ma dall'intuito, che se ne possiede, la rivelazione si può definire il perfezionamento dell'intuito razionale, per cui si accresce di limpidezza e di adequatezza la

1 Deut. XIII, 1, Matth. XXIV, 24. 2 Thess. II, 8, 9, 10, 11. Apoc. XIII, 13, 14.

2 A questa impossibilità di un' antinomia fra il segno e l' Idea, allude Cristo colla sua risposta ai Farisei, *Matth.*, XII, 24-29.

virtù conoscitiva. Se non che, propriamente parlando, l' uomo non paragona l' Idea razionale coll' espressione rivelata, ma in essa la trova. L'Idea può solo seco medesima ragguagliarsi; onde, a rigor di termini, non v' ha paragone. Ella si manifesta, irraggiandosi col suo proprio splendore, come gli assiomi, che ne scaturiscono e sono l' Idea medesima, trasustanziata mentalmente per opera della cognizione riflessa. Lo spirito, come prima la vede, esclama : ella è dessa; e con queste parole non fa altro che ripetere la voce di essa Idea, che affacciandosi alla umana apprensiva, con suprema autorità le dice, come Iddio a Mosè: *Io sono.* Questa personalità ideale, questa comparsa drammatica della suprema ragione nello spirito, questo monologo solenne e primitivo del vero nel teatro della coscienza, questa promulgazione efficace, che l' Idea fa di sè stessa, al cospetto nostro, non si verifica perfettamente fuori dell' espressione rivelata. Secondo il quale intendimento, diciamo che l' Idea è la prova interna della rivelazione, perchè la rivelazione si dimostra da sè stessa, manifestandosi, come Idea (21).

Dicendo che *la rivelazione è la parola adequata dell' Idea*, non intendiamo già solamente una parola morta, ma di più una parola viva, e quindi una parola perfetta. L' Idea è viva, perchè voce interna e personale: l' eloquio, che l' esprime, dee avere le stesse condizioni. Le Scritture sono la parola morta: la Chiesa è la parola viva e personificata del vero rivelato; la quale presuppone la parola scritta, e l' estrinseca, come la parola scritta significa l' Idea. Il verbo ecclesiastico è la traduzione del verbo biblico, come entrambi uniti insieme sono l' interprete, e la traslazione del vero ideale. E dote propria della parola ecclesiastica è di esser voce esterna e sensibile, conferendo al verbo rivelato tutta quella precisione ed efficacia, che non può avere nei libri, ma sulle labbra solamente; imperocchè la parola scritta è soggetta a oscurarsi, corrompersi e smarrire il suo valore originale, ancorchè materialmente si preservi intatta sulle carte. Senza una favella viva e infallibile, che ne conservi il genuino significato, la parola rivelata non sarebbe immutabile. D' altra parte, la parola ecclesiastica, esprimendo la rivelata, riceve dall' Idea, che loro è comune, il mandato celeste, che la rende autorevole (22). Come la rivelazione è divina, perchè significa e rappresenta l' Idea, così la Chiesa è divina, perchè l' Idea si esterna per opera di essa, e bandisce i propri oracoli colla sua voce. La Chiesa si pone da sè stessa, come l' Idea, in quanto l' Idea pone essa Chiesa, seco immedesimandosi, e favellando per la sua bocca [1]. Onde Cristo diceva agli Apostoli : *chi vi ascolta mi ascol-*

[1] Egli è in questo senso, che i teologi delle Scuole provavano colla Chiesa l' au-

la [1]; e bandiva loro la gran promessa: *ecco, che io sono con voi fino alla consumazione dei secoli* [2]. L' Idea non solo è presente alla Chiesa, ma eziandio all' universo, e parla naturalmente allo spirito di ogni individuo: la sua presenzialità e manifestazione speciale nella società ecclesiastica, in ciò risiede, che vi apparisce come parlante visibilmente, e aggiunge all' imperativo interiore una esterna promulgazione. In questa parola sensibilmente obbiettiva, per cui la voce ideale si sequestra affatto dall' individuo, consiste il privilegio ecclesiastico dell' inerranza; giacchè la parola di Dio, secondo le leggi ordinarie di natura, non è infallibile individualmente, in quanto noi siamo soggetti a confonderla colle nostre proprie opinioni; onde i difensori dello spirito privato errano di gran lunga. L' esteriorità e la visibilità della Chiesa sono adunque condizioni necessarie della sua autorità suprema.

La Bibbia è divina, perchè l' Idea vi è rappresentata in modo sovrumano, cioè perfettissimo. L' Idea, sempre divina in sè stessa, si appalesa solo imperfettamente, fuori della parola rivelata; la quale è l' effigie divina del divino, e per quanto è possibile, lo adegua e lo rappresenta. Se non che, la luce ideale non è la stessa in ogni parte del biblico dettato, che è quasi un quadro, in cui i colori e le tinte son più o meno vive, i lumi digradano, mischiati d' ombre, e variamente diffusi. Il punto, in cui tutta la luce si raccoglie, ed è come il centro o foco luminoso della pittura, è la figura di Cristo, espressa dagli scrittori evangelici. La quale spicca e risplende di una divinità sua propria, che le dà la doppia prerogativa di essere incomparabile e ineffabile. È incomparabile, perchè supera qualunque modello di perfezione reale od immaginario, e sovrasta di tanto a ogni concetto creato, quanta è l' altezza inaccessa dell' Idea. È ineffabile; giacchè ciò che è singolare, e non ha nulla di comune colle altre cose, rimovendo ogni possibilità di ragguaglio, nè ad alcun genere sottostando, non può essere definito, nè descritto colle parole. L' eccellenza sovrumana, che riluce nella vita e nei discorsi del Redentore, si apprende con un intuito immediato, come l' Idea stessa, di cui è la più

torità della Chiesa, *ut in se virtualiter reflexam*; espressione profonda, che rende a capello l' autonomia dell' Idea. Giangiacomo Rousseau cita questa frase, senza capirla, nella sua Lettera all' arcivescovo di Parigi; nella quale egli *fa in pezzi le obbiezioni* del prelato, se dobbiam credere a un recente scrittore (VILLEMAIN, *Cours. de litt. franç.*, part. 1, leçon 24). In verità, che sarebbe difficile il *fare in pezzi* la critica teologica del professor parigino, per altro valentissimo.

[1] Luc. X, 16.

[2] Matth. XXVIII, 20.

bella e più sublime imagine. Questo argomento interno della divinità della Bibbia, quando è ben sentito, basta a comprovarne l'autenticità, la verità storica, la celeste origine, e ad annullar le obbiezioni, che nascono dalle apparenti e accessorie anomalie della narrativa; onde *l' Idea prova i fatti, e la parte ideale delle Scritture ne mette in sicuro la parte storiale.* I razionalisti moderni fanno un sofisma non tollerabile, ogni qual volta riconoscendo la dottrinal perfezione di quelle, si ostinano a presupporre errori e favole nei loro racconti. Il che deriva del sensismo dei principii, dal logico predominio dato ai fatti sulle idee, e dal tenore analitico del discorso; imperocchè, in vece d'inferire la divinità del libro da quella dell'Idea che vi sfolgora e lampeggia, riferiscono il dettato ad umana origine, perchè in qualche parte accessoria ed estrinseca di esso si trovano le apparenze della umanità.

3! Le difficoltà della Bibbia, e le oscurità della fede, come le asprezze della virtù, nascono dalla condizione intrinseca dell'ordine morale. Il quale richiede che *la religione sia difficile in ogni sua parte, e non si mostri facile, se non a coloro, che animosamente superarono quelle prime malagevolezze.* Imperocchè, senza quest'opera travagliosa, la fede non potrebbe sortire il suo effetto, e perderebbe quel carattere morale, in cui è riposta la sua eccellenza. Chi non sente la necessità della forza libera per costituire il merito morale, non ha una idea adequata della virtù, e si mostra così poco ragionevole nell'etica, come i fautori del sistema corpuscolare in cosmologia; imperocchè v'ha una dinamica pel mondo spirituale, come pel corporeo universo. La virtù è il risultato di un conflitto e di un trionfo dell' arbitrio sovra sè stesso e sul senso: l'indole di essa è riposta nel contrasto, nella pugna, in uno sforzo doloroso, ma fortunato, in una sudata vittoria, che vòlta in abito, innalza l'animo a più alto grado, e lo adorna di bontà sovrumana. Ora le difficoltà religiose consistono nell'oscurità dei dogmi, riguardo all'intelletto, e nell'austerità dei precetti, in ordine all' animo e alle azioni dell'uomo. La qual doppia malagevolezza va scemando, a mano a mano che l'uomo si avvezza a superarla: le tenebre si diradano, le scabrosità si appianano, le durezze si ammolliscono; e questo graduato accrescimento di pienezza e di luce è la più cara ricompensa di chi ben crede e ben ama quaggiù, il pegno migliore del godimento promesso nell' altra vita. Cristo lo espresse con quelle mirabili parole: *il mio giogo è soave, e il mio peso leggiere* [1]. È giogo e peso, perchè difficile: è soave e leggiero a chi si avvezza a portarlo.

[1] Matth. XXIX, 30.

Un' altra nota della Bibbia, che la chiarisce divina, è la sua semplicità. Nelle scritture dei profani pensatori e capisetta, nelle compilazioni di Viasa, di Laotsè, dei Budisti, dei Sofi, degli Alessandrini, dei teosofi e panteisti tedeschi, sveci e francesi, trovi a costa dell'Idea imperfetta, o più tosto, per parlar col Bruni, delle ombre ideali, i chiarissimi indizi della debolezza e della imperfezione dell' intuito umano, che tenta indarno di padroneggiare il concetto, e dopo inutili conati per arrivarlo, ricade ansante e affannoso sopra di sè medesimo: il subbietto si mesce all' obbietto, e lo guasta, l' intorbida, l' offusca. Quindi nasce quel lusso di astruserie, di sottigliezze, di astrazioni ; quella sovrabbondanza di parole, di simboli, d' imagini ; quella prolissità e intemperanza di metafisica, che reca fastidio e fatica ; quella ricchezza e forza apparente, che indicano la povertà e la debolezza effettiva del pensiero speculativo ; quella mania di esplicare l' inesplicabile, e di trascendere collo spirito i termini dello spirito; quelle dichiarazioni, che non rischiarano, quelle ripetizioni, che non vantaggiano la cognizion del lettore, quelle ambiguità, oscurezze, contraddizioni di chi vuol tentar l' impossibile, che mostrano la vanità de' suoi tentativi. Insomma la confusione e l' impotenza ideale si manifestano a ogni passo in questa sorta di opere, qualunque siano d' altra parte i loro pregi e ornamenti. All' incontro nei libri sacri non v' ha il menomo sentore di tali sforzi, nè del sincretismo che gli accompagna. L' intelligibile vi è messo in quella maggior luce, di cui è capace : il sovrintelligibile vi alberga simboleggiato nella sua semplicità maestosa, senza la menoma pretensione e presunzione di penetrare nelle sue viscere. Cosicchè non ti accorgi del lavoro intuitivo o discorsivo dello scrivente : non ti trovi fiore di stento, nè di affanno in quel suo sermone, che scorre schietto e solenne colla spontanea autorità di un oracolo, perchè l' Idea che gli fu data è non cercata, e perchè la parola, che l'esprime, è obbiettiva, nascendo dalla cosa esposta, non dall'esponitore. Non odi già un uomo, che peni e travagli a cercar l'Idea, e si studii di renderla presente a chi legge ; ma sì bene l' Idea stessa, che spontaneamente si proferisce : il dottore insegnante è la stessa verità insegnata, e il Verbo è maestro di sè medesimo. Questa obbiettività di dettato, che fa dimenticar lo scrittore, risplende sovrattutto negli Evangeli ; i quali, narrandoti il divino rinnovamento del mondo morale, paiono richiamarti ai principii del genere umano, e renderti spettatore della prima Pubblicazione del vero fatta divinamente ai nostri progenitori. Ti avvisi a tanta schiettezza e sublimità di eloquio che vi si tratta, non già di un rifacimento umano, ma di una instaurazion divina del vero primitivo; e che l'Idea è ripubblicata da quel medesimo oracolo, che a principio la promulgò. L' erudizione moderna ripescò nelle dottrine orientali una moltitudine di germi cristiani, e trovò la Trinità nella Trimurti, il Verbo nel-

l'Onover e nel Logo, il sacrifizio teandrico in quello di Abudàd e di Caiomorso, il mediatore nel Mitra iranico, nel Visnù o Budda indico, nel Laotsè sinico, nell' Oro o nell' Osiridè egizio, nel Samàn gaelico, l' incarnazione nelle teofanie e negli avatari, e così via discorrendo; e queste analogie in parte fortuite, e in parte vere, hanno spaventata la fede degli uni, indebolita o spenta quella degli altri. Ma dato, che la convenienza fra questi miti o simboli gentileschi e le idee cristiane, sia anche maggiore che non è in effetto, come puoi credere che l'unità semplicissima, e l'armonia perfettissima del sistema cristiano sia un edifizio composto di questi frantumi [1]? Sarebbe come dire che la schietta e magnifica euritmia del Partenone fosse un miscuglio di membri architettonici, tolti dalle rive del Reno, del Gange e del Nilo. Il Cristianesimo dichiarò di essere ristoratore del primo vero, le cui reliquie sparse si trovano fra i popoli Gentili: ma sarebbe stato follia il voler ricomporre con esse l'antica fabbrica, di cui s'era perduto il modello. L'opera evangelica sarebbe stata impossibile, se l' Idea non fosse ricomparsa fra gli uomini nella sua perfezione e purezza, come il Buonarroti, il Canova, il Bartolini non avrebbero potuto rinnovare, e forse vincere in alcune parti la scultura greca, se il Bello ideale, che inspirava l' ingegno di Fidia e di Prassitele, non fosse di nuovo apparso alle divine fantasie di quei valenti artefici.

Gli argomenti interni della divinità della Bibbia, generalmente parlando, non sono accomodati alla maggior parte degli uomini; perciò Iddio la provvide di sensibili divini, cioè di prove esteriori. La ragione si è, che l'apprendere la perfezione dell' Idea rivelata, che è quanto dire il sapere intuire l'Idea razionale sotto le forme della rivelazione, richiede una squisitezza e purezza di senso morale, che essendo per lo più effetto della profession cristiana, non può andarle innanzi. La conoscenza, che si ha naturalmente dell' Idea, è così informe e confusa, e d'altra parte la riflessione opportuna ad ottener quell'intento, vuol essere così acuta, e profonda, e disgregata da ogni nebbia della immaginazione e

1 Si vuol notare ad onore dei razionalisti tedeschi che la maggior parte di essi ha dismessa questa opinione, oggi fiorente in Parigi, perchè i Francesi sogliono abbigliarsi dei cenci germanici, come alcuni Italiani si addobbano dei cenci francesi. Le ciarpe religiose e filosofiche, che corrono per Italia, sono quasi sempre di terza mano; onde non è da stupire, se sono molto logore. L'opinione di quelli, che fanno di Mosè un copista di Viasa, e della Genesi una spezie di Purana semitico, tolto dai Vedi, e credono che la semplicità biblica sia stata figliata dalle farragini orientali, è di questo genere, e mostra tanto di accorgimento filosofico, quanto di fina critica e di soda erudizione.

del senso, che l' animo tuttavia immerso nelle tenebre dell' infedeltà, è raramente capace di poggiare a sì alto segno. Imperocchè l' uomo eterodosso, per quanto sia ingentilito e ricco di civil cultura, è sempre occupato da una certa mental rozzezza, da una caligine intellettiva, che lo rendono inetto alla finezza della fede cristiana; la quale è l'occhio contemplativo dell'anima e quasi la civiltà dello spirito. Onde nasce la propensione di molti verso il sensismo, il panteismo, e gli altri errori di una filosofia carnale, e quella indifferenza verso il vero, di cui sono antichi gli esempi [1]. Perciò gli argomenti interni sono piuttosto il cumulo e il compimento, che la base della fede in coloro, che non vi furono educati e connaturati dagli anni teneri; e se possono predisporre anche il loro assenso, non aggiungono però alla forza di una vera dimostrazione. Laddove, rispetto a quelli, che hanno acquistato l'abito psicologico, proprio del Cristiano, il vivo intuito, che in essi rampolla della medesimezza corrente fra l' Idea e la rivelazione, e il sapore che guastano delle verità religiose, basterebbono a giustificare la loro fede, ancorchè mancassero gli altri argomenti. Tali sono quegli uomini maravigliosi per virtù eroica, cui il grido unanime dei fedeli, e l'autorità della Chiesa levò all'onor degli altari; la storia psicologica dei quali, attentamente studiata, ce li mostra dotati di un sentimento così vivo e profondo delle verità rivelate, che potea da sè solo inspirare e sostenere la più robusta credenza. Non bisogna però dimenticare, che anche nell' universale degli uomini, se la fede cattolica per ordinario incomincia dalle prove esteriori, ella abbisogna del concorso delle altre; perchè senza di queste lo spirito non sarebbe possessor dell' Idea, non avendone in alcun modo il sentore, e non penetrando oltre la forma. E veramente qual pio assenso, in cui risiede la fede cattolica, non può sorgere nel cuore umano, se le verità ideali non son concepite, come identiche all' insegnamento rivelato e cattolico.

L'inspirazione dei libri sacri è una conseguenza necessaria della medesimezza, che corre fra il vero ideale e le loro dottrine. La parola o la scrittura muovono sempre dalla Cagion prima, ma sono umane, ogni qual volta l'azione suprema lascia campo ai difetti e agli errori dell'agente secondario. Se all' incontro l' attività della creatura, senza essere menomata o distrutta, è perfettamente regolata e indirizzata ad alcune verità determinate, per opera del primo principio, che la muove e guida quasi per mano, mediante un aiuto straordinario, che vince i difetti di natura, la parola inspirata si appella. L' inspirazione è adunque *la parola sovrannaturale dell'Idea impersonata e favellante allo spirito del-*

[1] Johan. XVIII, 38. Act. 25 seq.

l' uomo. L'azione divina e l'azione umana concorrono insieme n
spirazione per un modo intimo e inesplicabile, di cui non si può
se non un concetto generico, adombrato dall'unione dell'Ente
stente nell'atto creativo. Possiamo anche analogicamente rappre
l'inspirazione divina accoppiantesi colla cognizione umana, come
si congiunge col corpo e lo penetra nella unità personale. L'inge
gli scrittori agiografi non è un mero organo divino, ma serba e
cita l'attività propria, con questo solo divario dall'ingegno natur
viene perfettamente indirizzato al suo termine dalla efficacia strao
dell'inspiratore. Perciò l'inspirazione si estende quanto la co
che ne deriva, abbracciandola in ogni sua parte; e siccome la c
riflessa non può stare senza la parola, questa è ugualmente in
l'infusione del concetto, senza la sua forma, tornando psicologic
impossibile. Ma l'azione seconda dell'ingegno essendo viva e coo
sotto l'influenza del primo motore; sèguita che quanto v'ha d'
tale, così nelle idee, come nella loro espressione, vien determin
l'inspiratore in modo conforme alle condizioni della mente inspirata.
è, che nella parola rivelata i caratteri divini non rimuovono gli
salvo quando i caratteri umani nocerebbero ai divini. E così l'
zione cessa gli errori, non le lacune; l'inesattezza e non l'oscu
ripugnanze e non le trasposizioni; le contrarietà reali, e non le
gie apparenti. Si aggiunga che l'inspirazione conferisce di pianta
tizia analogica del sovrintelligibile, disdetta onninamente all'intuit
rale dell'uomo.

55 I razionalisti ripudiano in generale l'inspirazione, perchè il dett
libri sacri sembra loro imperfetto, e la forma di essi sfornita di
mano carattere. Sarebbe da desiderare che questi ingegnosi c'ir
sero chiaramente in che versi la nota divina della forma di u
perchè ho paura che così discorrendo, si governino giusta i can
l'antropomorfismo. Infatti, io posso conoscere fino ad un certo s
carattere divino delle opere di natura, che appartengono all'arte
quali sono un uomo, un bruto, una pianta; ma in che risegga i
tere divino di un libro, che è un lavoro dell'arte umana, lo i
sarò obbligato a chi voglia insegnarmelo. Doveva Iddio, per d
impronta sovrumana ai racconti evangelici, seguire lo stile di Er
di Tucidide, o di Senofonte, o di Livio, o di Tacito? Giacchè
di questi scrittori ha una forma sua propria e pellegrina. Doveva
nare il suo dettato, secondo i precetti della scuola pittoresca,
scuola filosofica, o della civile, o di qual altra si distingua al
nel modo di scrivere le storie? Doveva stendere una semplice

: un linguaggio più sollevato, o ristringersi fra i limiti di una
a? Dicasi altrettanto dei libri dottrinali e poetici; intorno ai quali
sa bene, se l'inspiratore dovesse appigliarsi alla facondia di Pla-
di Tullio, alla secca concisione di Aristotile, all'elegante sempli-
giureconsulti romani, alla forma geometrica del Wolff e dello
ı; se dovesse scegliere la maniera dei lirici o degli epici o dei
ılici, o altra propria del magistero de' versi; rassomigliarsi a
o ad Esiodo, a Pindaro o ad Orazio, a Valmichi o all'Alighieri.
io avesse create volumi e papiri e palimpsesti e biblioteche, come
beri e miniere, potremmo rispondere da noi a tali domande, stu-
nei tipi di natura; ma siccome non lo ha fatto, ci è d'uopo ri-
ı al senno dei razionalisti. Frattanto, mentre attendiamo la rispo-
sarà lecito il conghietturare che non essendovi libri naturali, ma
ɔri artificiali a questo mondo, gli autori inspirati non potevano se-
ıella formola dei loro scritti un modello divino, che non si trova,
ano scegliere fra i modelli umani il più acconcio ai celesti dise-
'a il partito più conforme alla divina economia consisteva nel fare
ɔsè e Davide, Giobbe e Salomone, Isaia e Amos, Matteo e Gio-
dessero alle opere loro, non già la forma di Papiniano, di Senò-
di Calidasa, di Virgilio, di Plutarco, o di altro profano autore,
ella che gli scrittori biblici avrebbero seguita naturalmente, se-
la qualità dell'ingegno e della cultura, che avevano, secondo il
de' luoghi e de' tempi, in cui fiorivano. Un diverso consiglio avrebbe
dicato all'intento, spogliando le Scritture dei caratteri di autenti-
di verità, che risultano dalla loro testura. Perciò, non tanto che i
scrittori dovessero nella lingua, nello stile, nell'ordine, nell'eleganza,
loquenza, e in tutta l'arte, esprimere una perfezione impossibile
rminare; non era pure opportuno che mancassero dei difetti estrin-
isultanti dal genio loro speciale e della età. I quali difetti giovano
enticare i libri, in cui si trovano; giacchè, verbigrazia, l'autorità
Evangeli scapiterebbe, se fossero più concordi nel tenore apparente
ıarrativa. Così il principio inspiratore, movendo l'intelletto degli
ıti con quell'artificio intimo, infallibile e soave, che è proprio della
tenza creatrice, ne mise in atto le disposizioni potenziali, conforme
proprio genio, e vestì l'Idea di quell'abito, che vi sarebbe ger-
spontaneamente, se guidati gli avesse il solo istinto di natura.
mirabile artificio, per cui il tipo assoluto e divino della materia
iunto col tipo relativo e umano della forma, si riproduce in ogni
lel sistema rivelato, e appartiene alla generale armonia del sovran-
le colla natura.

16 Egli è d'uopo distinguere l'autenticità e la verità dei libri
loro inspirazione. Le antinomie apparenti, non che pregiudica
prime doti, le avvalorano. Così negli Evangeli, esse rimuov
lato la possibilità di ogni connivenza fra i quattro narratori, c
di un accordo perfetto avrebbero unicamente l'autorità di u
rico; dall'altro lato, spettando ai soli accidenti del racconto
l'accordo perfetto degli scrittori più veridici non si può dare,
sostanza, corroborano il corpo della narrazione. Imperò, quan
contraddizioncelle fossero reali, l'autenticità, e la veracità sos
libri sacri, non che scapitarne, ne caverebbe vantaggio. Se a
di ciò, noi tenghiamo per fermo che tali antinomie, ancorchè
di poco peso, non sono fondate, la sentenza nostra non si a
canoni ordinari della critica, ma ad un principio superiore. Il
fatto dell'inspirazione, risultante dalla perfezione ideale dell
dalla verità sostanziale dei prodigi contenuti in essi libri, e da
tradizione della società cristiana, dai tempi apostolici fino al d
Ora, posta la verità di tal fatto, l'aspetto di quelle antinomi
e diventa assurdo il giudicarle colle regole della critica consu
spirazione trasferisce la dettatura dei libri sacri dal cerchio
naturali in un ordine più eccelso, e la sottopone a un criteri
da quello, che governa le altre interpretazioni. Queste versa
parti dell'ingegno umano, soggetto ad errore; laddove nei
rati il principio divino predomina, e l'infallibilità della cagio
fonde di necessità nell'effetto. Perciò, quantunque la faccia es
Bibbia non differisca in molte cose da quella delle altre scri
dole interna essendo differentissima, non se ne può portare lo
dizio. Egli è solamente in virtù del sensismo critico, consegu
saria del filosofico e del teologico, che i moderni interpreti c
dalla umanità della forma biblica contro la divinità del genio
invece d'inferire dalla divinità dell'idea e degli spiriti quella
estrinseca ed apparente.

Questo punto è al dì d'oggi tanto negletto, e pur così rile
mi verrà comportato, se ci torno a ogni poco, studiandomi
rarne ogni aspetto, e di metterlo in luce da ogni lato. I mod

1 Giova però l'avvertire che l'inspirazione de libri sacri nelle
estrinseche alla fede e alla morale fu negata dal dotto Holden e da
cattolici. Io non assento a tale opinione, ma la noto, perchè la nec
stinguere le verità definite per opera del magistero ecclesiastico da
non sono tali, non fu mai così grande, come al dì d'oggi.

›no sviati da quel metodo sperimentale e analitico, che adope-
, cioè senza una sintesi anteriore e ontologica, è fonte di er-
gni genere di dottrine. Nel nostro caso, l'interprete che procede
n via di analisi, risale dalla sembianza estrinseca dei libri sa-
tima loro natura, e dalla corteccia al midollo; onde non può
ı conclusione dei razionalisti, e dee assegnare un' origine umana
ato, che non si diversifica in vista dagli altri componimenti.
ome il filosofo, che volendo poggiare dall' esistente all' Ente, non
rarvi, e vien meno in su la strada, perchè non incontra, così
ıdo, il concetto intermedio e copulativo della creazione. Ma se
ede *a priori*, e discende dall' Idea, contenuta nei sacri codici
espressione, la conseguenza, a cui egli riesce, è conforme alla
cattolica; e l' orditura di quelli vien riconosciuta per divina,
reata dall' Idea, che l' informa. L' inspirazione non è altro, che
o sovrannaturale dello scrivente, principio animatore e regola
scrittura. La qualità straordinaria dell' intuito si manifesta dalla
e della conoscenza ideale, che ne è l' effetto; tanto che, se l' a-
gli scrittori agiografi essenzialmente si disforma da quello degli
ıini, le pagine da essi dettate debbono tanto scostarsi dagli altri
ınto il senno divino dall' umano si differenzia. Nella stessa guisa,
ene il fenomeno sensibile del moto, come tale, paia lo stesso in
), sia che provenga da forze meccaniche, ovvero da forze fisiche,
he, o fisiologiche; tuttavia ragion vuole che i veri effetti di que-
 siano classificati separatamente, atteso la varietà del processo
e del principio, che li produce. Il che par più sottile che vero
n sa levarsi sul senso, e disconosce *la distinzione e la gerar-*
vari ordini di cose e di concetti nel reale e nello scibile;
per coloro, che non risalgono alle forze e alle leggi sovrasensi-
corza è tutto, e il resto è nulla. Tanto che a questo ragguaglio,
mie correnti fra le tavole genealogiche e cronologiche del Pen-
e dei Paralipomeni, ovvero di san Matteo e di san Luca, sono
esso calibro di quelle, che passano fra i racconti e le genealogie
igi, di Pausania e di Apollodoro [1]. La sola cosa, che mi dà me-
, è il veder certi critici, avvezzi a gloriarsi di essere filosofi

[1] ...HR, *Hist. Rom.*, *trad.* Bruxelles, 1830, tom. I, p. 25, 26. Ivi si legge
avola di Mosè *rappresenta come affini certi popoli, che appartengono a*
famiglie. Sarebbe curioso il conoscere le prove dell' eruditissimo e inge-
crittore; il quale protesta però di *concedere di buon grado che le mito-*
che possono contenere errori eziandio più notabili. Questa condiscen-
generosa mi pare piacevolissima.

razionali, e degni per alcuni rispetti di questo titolo, sdrucciolare in un parologismo dicevole ai materialisti e ai sensisti più squisiti. Imperocchè il voler trovar nella Bibbia i miti paganici, è un assunto così fondato, come quello di un naturalista, che pareggiasse le operazioni vitali ai sussulti galvanici di un cadavere. Quando tu passi da Omero o da Platone alla Bibbia, tu entri in un altro mondo; come chi da un museo di minerali e di cristalli trapassa in un orto botanico, e da una galleria di mummie o di statue in un consesso d'uomini vivi; cosicchè ogni induzione, che si vuol fare da un genere all'altro, è puerile e ridicola. Ridicole sono al dì d'oggi le inezie dei materialisti, ch'erano in voga pochi anni sono. Egli è da sperare che non sia troppo remota una età, in cui le frasi di mitologia biblica, di assoluto esplicantesi, e simili, che non turbano ancora il sussiego dei cattedranti e della loro udienza, forniranno ampia materia di vena comica a qualche erede dell'ingegno di Platone e di Aristofane, del Pascal e del Cervantes, sferzatori impareggiabili di vieti o rancidi errori.

La forma dei libri sacri, essendo umana, benchè muova da divino principio, ci guida storicamente e geograficamente al seggio primitivo della rivelazione, conservatrice dei dogmi ideali. La lingua è la parte principale della forma. Due sono le lingue bibliche, l'ebraico e il greco; giacchè il caldeo è affine all'ebraico, e appartiene alla stessa famiglia. L'ebraico e il greco rappresentano le due classi etnografiche più illustri, più ricche, più belle, più armoniose che si conoscano fra gl'idiomi culti, cioè le lingue semitiche e indopelasgiche [1]. Fra quelle l'ebraico primeggia per l'antichità, la semplicità, il nerbo; e se ne avessimo tutto il vocabolario, in vece di possederne solo una piccola parte, esso forse potrebbe accostarsi all'arabico in ricchezza: il greco poi è per ogni verso una delle prime loquele fra le sue sorelle, e forse la prima di tutte dopo il sanscritico e palico idioma. L'ebraico è l'espressione speciale del Giudaismo, e il greco del Cristianesimo. Ora, siccome ciascuno di questi due idiomi rappresenta una civiltà e una stirpe, vedesi che la rivelazione corse per due cicli etnografici, e mise in opera, come strumenti, due civiltà diverse, e per molti rispetti disparatissime. L'Idea discese da principio fra i Semiti, e vi fondò la tribù patriarcale, e poscia il popolo eletto degl'Israeliti. Ricomparve fra i primi e gl'Indopelasghi (ramo de Giapetidi), e instituì il Cristianesimo. Il Giudaismo fu asiatico, e il Cri

[1] La famiglia delle lingue, che io chiamerei camitiche, è forse ancor più perfetta; ma i popoli, che ne serbano le reliquie, dai Biscaglini in fuori, sono tutti immersi in profonda barbarie.

stianesimo principalmente europeo: l'uno orientale e l'altro occidentale. Ma il primo fu solamente conservatore delle verità ideali, onde venne ristretto fra termini immobili; laddove il secondo, essendo custode e propagatore ad un tempo, non è locale o immoto, come il primo, ma espansivo ed universale. Il che si riscontra mirabilmente colle due indoli opposte dei Giapetidi e dei Semiti, dei popoli ponentini e dei subsolani; gli uni per lo più vaghi del moto, desiderosi di novità, instabili e progressivi, gli altri amatori di quiete, guardiani dell' antico e stazionari nelle loro instituzioni.

Non si può negare che vi sia predestinazione pei popoli, come per gl'individui, e che nei due casi il divino ordinamento abbia un doppio aspetto, secondo che riguarda i doni della grazia, o i beni della natura. Dalla somma di queste varie predestinazioni, e dal loro intrecciamento, nascono l'armonia morale del mondo, e la storia della Providenza. Chi nega la predestinazione naturale o sovrannaturale, rimuove l'intervento divino dalle cose umane: chi l'esagera, togliendo o menomando l'arbitrio, la distrugge anche in effetto, poichè essa non si addice alla natura del principio creativo, se non in quanto sa piegare soavemente a'suoi fini la libertà creata, senza violarla ed offenderla. Da un lato, si annulla il concetto dell'Ente, dall'altro, si dimezza quello dell'esistente, e si altera la vera notizia dell'efficacia creatrice: in ogni caso si travolge la formola ideale. Imperocchè, se Iddio non governa le cose umane non è provido, nè quindi creatore; la providenza essendo una continuata creazione: e se la virtù creatrice non può muovere l'arbitrio, senza costringerlo, ella non differisce dalla virtù creata, e l'onnipotenza propria della Cagion prima non sovrasta all'efficienza finita delle cause seconde. D'altra parte, se gli spiriti creati non sono liberi, l'ordine morale perisce e l'universo manca del suo fine; giacchè la ragion teleologica di esso è riposta nella mentalità schietta, da cui la moralità è inseparabile. Ma se il mondo non ha un fine, vien meno il secondo ciclo creativo, senza il cui concorso l'altro ciclo non può sussistere, nè accordarsi colla sapienza e perfezione infinita della Mente creatrice.

La stirpe semitica fu sortita da Dio, per essere depositaria della rivelazione posteriore al diluvio. Ella si può considerare come lo strumento principale della civiltà ortodossa più antica; imperocchè da lei uscirono i primi germi, onde approfittarono in appresso i legislatori, i savi e i capisetta delle altre stirpi. Vedremo altrove ch' essa non fu certamente estranea alla vetustissima cultura degl' Indi, degli Egizi e di altri popoli asiatici, e che nelle età succedenti, e a diversi intervalli, l' insegnamento

legittimo culto le proprietà dei riti favolosi. I quali, avendo simboli e miti, miracoli bugiardi, dogmi immaginarii, preti ignoranti o impostori o fanatici, se ne inferisce che le stesse condizioni debbono trovarsi nel Giudaismo e nel Cristianesimo. Ottimo discorso, se il principio, da cui si muove, è vero, cioè se la religione di Mosè e di Cristo, e i culti gentileschi sono altrettante copie sorelle di un tipo unico e comune. Ma, se il principio è falso, il discorrere in tal modo è come dire che Alessandro ignorava la strategia, perchè Bucefalo non la sapeva, e che il cacciatore non è guidato da ragione, ma dall'istinto, come il suo cane.
Provisi adunque il principio *a posteriori*, o *a priori*, come più aggrada. Ma egli è assai malagevole il far l'uno o l'altro; perchè se le varie religioni si considerano *a posteriori*, esaminando gli ordini loro, il divario, che corre fra il Cristianesimo e le sette eterodosse, è grande, e si può dire infinito. Infinito, per ciò che spetta ai fatti, perchè la religion cristiana è la sola, che abbia nella storia la sua radice, e risalga agli annali primitivi del genere umano: infinito, riguardo ai concetti, perchè la dottrina evangelica è l'unica, che faccia una equazione perfetta colle verità ideali, a cui più o meno ripugnano gli altri culti. Ora una credenza, che ha il privilegio di essere storica e ideale, si disforma certo dalle altre, più che l'uomo dal bruto, e quanto il vero dal falso. Se poi si discorre *a priori*, il pronunziato dei razionalisti non è meno assurdo. Imperocchè Iddio, creando gli spiriti liberi, dee per ragion teleologica provvederli di religione, come quella, in cui risiede. (e lo vedremo più innanzi), il secondo ciclo creativo. L'idea di creazione importa quindi l'ordinamento divino del culto, senza la cui opera, l'esistente non ritornerebbe all'Ente; cosa moralmente assurda. La religione è perciò l'apice del creato, e il principio, che congiunge l'uomo al suo fine. Ora, se Iddio ha creato un culto universale, chi può volgere in dubbio ch'esso sia antico quanto il mondo, e s'intrecci col primo effetto temporaneo dell'atto creativo? I discorsi dei razionalisti sulla mitologia e sulla simbologia cristiana, hanno dunque una falsa base, e le loro induzioni sono viziose. Invece di asserire che il Giudaismo e il Cristianesimo constano di emblemi vuoti e di favole, come gli altri culti; si dee all'incontro affermare che avendo le false credenze una simbolica vana e una storia mitologica, queste non possono appartenere alla religione universale e primitiva.

Si obbietta che il Cristianesimo non può essere universale, atteso la varietà innumerabile de' falsi riti, che sottraggono al suo dominio ben due terzi del genere umano. Ma il fatto della universalità religiosa non può contrastare ad un altro fatto, a un fatto principalissimo negli ordini

morali, cioè alla libertà dell'uomo, da cui dipendono le sue credenze, e l'indirizzo di ogni sua cosa. La religione vuol essere universale, in quanto viene da Dio, vuol esser libera, in quanto è accettata dall'uomo. Ora non sarebbe libera, se non si potesse rigettare o alterare; giacchè l'arbitrio ripugnerebbe, se i suoi abusi fossero impossibili. L'universalità della religione riguarda adunque specialmente il suo principio, e il suo stabilimento originale, cioè quell'epoca divina, in cui essa discende dal cielo in terra, e vi apparisce nella sua purezza, investita di tutte le divine prerogative; nella qual epoca gli uomini non possono muover nulla a suo pregiudizio, essendo ella semplicemente opera del Creatore. E tal fu la religione del primo uomo nello stato innocente. Ma come tosto la religione è stabilita fra gli uomini, questi, in virtù della libertà loro, possono conservarla, corromperla, ripudiarla; onde incomincia una seconda epoca, in cui la religione soggiace a tutte le vicende della volontà umana. Non si vuol però credere che l'azione dell'arbitrio sia illimitata anche in questo caso, e possa guastare o spegnere la religione a suo talento; il che si opporrebbe alla Providenza divina. La quale lascia ai traviamenti dell'arbitrio un certo campo, ma li modera sapientemente, coll'impedire che passino il segno, e ostino all'ordine universale del mondo. Il regno di Dio e il regno dell'uomo coesistono adunque negli ordini terreni; ma questo subordinato a quello, e valevole bensì ad alterarlo momentaneamente, non però mai a spegnerlo, nè ad impedirne la vittoria definitiva. In ciò consiste l'accordo dell'arbitrio umano colla Providenza divina. L'Idea non può dunque essere effettuata perfettamente nel corso del tempo, perchè ne scapiterebbe la libertà degli spiriti creati; ma non può essere tampoco cancellata, nè impedita dal suo corso e avviamento successivo verso un trionfo finale, chè altrimenti mancherebbe il suo imperio. L'universalità di essa non può essere assoluta nei termini del tempo; dee però sempre esser visibile in modo, che dubitar non si possa del suo futuro adempimento. La notizia dell'Idea insomma è sempre universale in potenza, e per un atto incoato, che predispone e presagisce l'atto compiuto. In ciò è riposta la perfettibilità dell'uomo; il quale, creato perfettibile e perfetto, si spogliò, come libero, di questa seconda prerogativa, e serbò solo la prima. Il male, frutto dell'arbitrio abusato, entrò nel mondo, e si divise l'imperio col bene: quindi ne nacque la mescolanza dei due elementi, e la pugna dei loro principii, così vivamente effigiata dai miti zendici. Ora il male, la cui essenza consiste nella divisione, nel disordine, nel moltiplice destituito di unità organatrice, infettando tutte le umane appartenenze, e passando nella religione, divise i culti, come le lingue. Dal che nacquero il politeismo, l'idolatria, l'emanatismo, il panteismo, e tutti gli errori

e le superstizioni, che alterarono diversamente l'unità primitiva. Questa rimase tuttavia in germe fra la stirpe eletta, e cominciò ad esplicarsi di nuovo col Cristianesimo, che è la religione universale ne' tre ordini del tempo: nel passato, poichè solo risale alla culla del genere umano; nell'avvenire, che gli fu promesso dal suo fondatore, e gli è augurato dalla sua perpetuità preterita; nel presente, perchè è il solo culto, che da un lato sia più sparso geograficamente, e dall'altro più raccolto insieme, e congiunga la forza espansiva colla forza concentrativa, necessarie ameadue a durare, e fare stabili progressi nel mondo. Le altre credenze, anche le più ampie, come il Buddismo, occupano una sola regione della terra, e si stendono per una tratta continuata di paesi; laddove il Cristianesimo è sparso nelle parti più dissite dei due emisferi. Il quale d'altra parte, mediante l'unità cattolica è il culto più raccolto, più organico, più gagliardo, che immaginar si possa; laddove le altre sette sono scevre affatto o scarse di organismo, e vegetano, anzichè vivano. Il carattere della universalità riluce adunque nel Cristianesimo, benchè non ancora pienamente effettuato. E la dottrina di esso s'accorda con questa sua condizione, giacchè i dogmi della corruzione originale e della redenzione corrispondono agli ordini accennati. Se la vera religione regnasse sola nel mondo, l'uomo non sarebbe corrotto; se non fosse avviata verso un possesso assoluto, e non ne desse segni visibili, l'uomo non sarebbe redento. L'universalità del culto divino fu alterata dalla colpa umana: verrà restituita dal divino riscatto. La fede ci mostra l'uomo in uno stato misto, durante il corso di questa prova mortale: ce lo fa vedere come sospeso tra l'inferno e il cielo, tra una gran rovina, e un grande risorgimento: da un canto, una sciagura passata, cioè la caduta dalla perfezion primitiva; dall'altro, un bene avvenire, cioè il ritorno a questa perfezione. Lo stato presente e intermedio di lui dee essere un allontanamento dal disordine antico, e un accostamento verso l'armonia futura; nel che consiste l'idea cristiana del vero progresso. La storia e l'esperienza concorrono a mostrarci nel Cristianesimo e nelle false religioni un ordine di fatti, che consuona a capello col dogma cristiano. Chi non sa ravvisare nei falsi culti, che dividono il globo, un'anarchia intellettuale, nata, come ogni altra calamità, da un disordine primitivo, da una morale scissura, e nel cattolicismo, l'unità potenziale e futura del nostro genere, non ha penetrato oltre la corteccia nel soggetto di queste indagini. Nè le divisioni religiose sono di maggior pregiudizio alla universalità del Cristianesimo, che quelle di diverso genere alle altre appartenenze dell'uomo morale e civile. La civiltà è universale; e pure una parte notabile del mondo è tuttavia barbara. La morale è universale; e pur chi non sa, in quante enormezze e nefandità di opere e di

opinioni siano cadute le genti più illustri? Il buon diritto è universale; ma in quanti luoghi è riverito e mantenuto? Vi sono eretici in religione: non ve ne ha forse in filosofia? L'empietà e l'impostura signoreggiano: forse il numero ed il regno dei viziosi e dei vili è minore? Potrei recare assai più oltre questo parallelo. E pure malgrado di tali disordini e divergenze notabili, ognuno consente che il vero morale e speculativo è universale, benchè questa universalità non sia attuata perfettamente in nessun giro di cose. Il Cristianesimo non richiede da questo lato un maggior privilegio.

24 Alcuni trovano che il Cristianesimo non è universale, perchè, a parer loro, non si accorda colla civiltà crescente dei tempi. Lo Strauss dopo avere avvertito che « quando una religione fondata su documenti scritti » si diffonde nel tempo e nello spazio, in mezzo ai progressi di una ci- » viltà adolescente, nasce tosto o tardi una dissonanza fra le vecchie » scritture, e la nuova cultura dei credenti [1], ». applica questo principio al Cristianesimo, quando uscito di Palestina, e introdotto fra i Romani, ricchi della cultura italogreca, sorse in breve fra questa e i libri sacri una discrepanza, che costrinse Origene e gli altri interpreti di ricorrere alle allegorie [2]. Ora la civiltà moderna sovrastando alla civiltà grecolatina, la contrarietà fra i dettati cristiani e i lumi dei tempi è assai maggiore, nè l'ermeneutica origeniana, e quei vecchi temperamenti, basterebbero a levarla. L'autore tedesco conchiude che in tal frangente il razionalismo teologico si dee abbracciare come unico scampo. Ma siccome il razionalismo annulla affatto il Cristianesimo, il partito proposto dallo Strauss somiglia all' avviso di un piloto, che per salvar da futuro naufragio un legno pericolante, confortasse il comito, il portolatto e gli altri prodieri a mandarlo di presente alla banda, affondandolo a forza di mani e d'altri ingegni nel mare. Se non che, il Cristianesimo non pericola; e la sua dissonanza passata o presente o futura dalla civiltà è una chimera. Sapete, da che dissente la dottrina di esso? Dissente dalla barbarie, che è quanto dire dal predominio del senso sulla mente, onde nascono il razionalismo, il panteismo, la miscredenza, e tutti gli altri rossori della filosofia moderna. L'età nostra si mostra incredula, in quanto è tuttavia barbara; imperocchè quella falsa coltura, che partorisce gli abusi dell' ingegno, è una barbarie effettiva, benchè attillata e galante. Gli eccessi dell' allegorismo origeniano non ebbero la causa, che piace allo Strauss di supporre; imperocchè io non so immaginarmi che Ata-

1 *Vie de Jésus*, Introd., § 1. — Tom. I, part. 1. p. 11.
2 *Ibid.*, § 5, p. 21.

nasio, Basilio, Gregorio, il Grisostomo, Girolamo, Agostino, e tutti (
altri lumi della Cristianità, che si tennero lontani dalle esorbitai
Origene, e alcuni di essi espressamente le condannarono; fossero
ingegnosi, meno dotti e culti di lui. L' allegorismo esagerato nacq
un vezzo filosofico, e dall' applicazione di un falso metodo alle d(
religiose. Siccome questo genere di chiosa regnava nella scuola dl
sandria, non è meraviglia se Origene, più filosofo ed erudito ch
logo in alcune parti, si compiacesse di allegorizzare la storia bibl
di convertire i fatti in idee, secondo il capriccio perpetuo dei fi
Ma l' allegorismo alessandrino, che applicato ai miti e agli emblei
politeismo era ragionevole e fondato, almeno ne' suoi principii, di
assurdo, quando fu trasferito senza misura nel campo della storia
rivelazione. Laonde Origene, sconciando il Cristianesimo coll'ermer
gentilesca, tirò indietro la scienza, in vece di promuoverla e acco
coi progressi civili; tanto che venne dal senno cattolico riprova
dottrina cristiana in ogni sua parte, non che sottostare alla civilt
colatina, di gran lunga la superava; ed è appunto l' eccellenza e d
porzione di essa col falso sapere dei tempi, che la fece ne'suoi pr
riputare stoltizia [1], insania [2], e procacciò l' accusa di ebbrezza :
primi predicatori [3]. Imperocchè la civiltà ha viso di barbarie a
barbaro, come la saviezza par follia a chi è pazzo; del qual (
scambio anche oggi non mancano gli esempi. Tuttavia, l' Evang
stabilì in tutte le parti dell' imperio, e trasse a sè molti uomini d
condizione, di ogni coltura, eziandio della più gentile e squisita :
la varietà della Chiesa nascente rendeva già imagine della unità
del mondo. L'asserzione dello Strauss è combattuta manifestament
storia; giacchè a tenore di quella, gli Unni, i Vandali, i Goti e i l
bardi avrebbero dovuto essere i primi proseliti della nuova fede
dove veggiamo gli eredi naturali e legittimi della civiltà italo(
professare il cattolicismo, e ariana la maggior parte dei Barbari b
Ora l' Arianesimo era una spezie di compromesso fra l' antica f
grecolatina e la rivelazione evangelica. Gli Ariani, come i modern
nalisti lor discendenti, fecero dietreggiare la dottrina cristiana, e l
formarono al genio de' Barbari, guastandola con quel senno profar
secondo il citato scrittore, le sovrastava di pregio e di squisitezz
vegga come questa sentenza si possa conciliare coi dettati della s

[1] 1 Cor. I, 18-28; III, 18; IV, 9, 10.
[2] Act. XXVI, 24, 25.
[3] Act. II, 13, 14, 15.

La quale ce la mostra soltanto verificata nelle false religioni, discordanti in effetto dalla civiltà crescente, onde vengono in fine distrutte. Il che accade, perchè la cognizione ideale, essendo imperfettissima nei falsi culti, dee tosto o tardi esser vinta dalla filosofia, frutto ed acquisto dei progressi civili. Quando l' Idea risplende più chiaramente nella società e nelle scuole profane, che nelle credenze, l' armonia non può durare fra loro, e il culto dee languire e scadere; giacchè il principio conservativo delle instituzioni è la notizia ideale, che vi si contiene. Ora il Cristianesimo essendo *la cognizione ideale, recata a perfezione,* per quanto lo stato attuale della mente nostra il comporta, non può mai accadere che lo splendor dell'Idea sia maggiore nelle accademie e nel civile consorzio, che nella società cristiana. Ben è vero che nel far questo ragguaglio bisogna guardarsi dalle apparenze, e non creder troppo ai vocaboli. Una setta filosofica può far pompa di un linguaggio squisitamente razionale, essere agitata dal furore delle astrazioni, ed esprimere talvolta sentimenti belli e nobili, senza aver commercio, non che dimestichezza, col vero ideale; come accade spesso in Germania, dove se guardi alle sembianze, e ragguagli il frastuono metafisico, che vi si mena da un popolo di studianti e di professori, al silenzio o al languore delle scuole cattoliche, ti parrà che il tesoro delle verità razionali sia passato dalla Chiesa agli eterodossi. Ma non appagarti di queste mostre speciose: fatti più addentro: penetra nell'intimo delle dottrine: leggi da un canto i libri di quelle facondissime scuole, e dall'altro un libercoletto cattolico, cioè il Catechismo. Per conoscere i cattolici, ti fo, come vedi, entrare nei loro templi e non nei loro ginnasi; perchè egli è vero pur troppo, che questi oggidì languiscono; il che è certo un gran male; ma la scuola non è la Chiesa. Or che ti dicono le scritture eterodosse? Apri, verbigrazia, quelle dell' Hegel, e ci troverai che *il reale e lo scibile universale sono lo sviluppo dell'idea divina e assoluta.* Questa proposizione, intesa come suona, in senso panteistico, è la somma delle loro dottrine; onde vedesi che l' idea dell' Hegel ha tanto da fare coll'Idea, quanto la tromba collo scarlatto nella storia di quel cieco. L' idea dell' Hegel, come l' identità dello Schelling, e l'assoluto di tutti i panteisti tedeschi, non ha la nota essenziale dell' Idea, poichè l' Ente vi è confuso coll' esistente, il necessario col contingente, l' infinito col finito, l' assoluto col relativo; e la confusione nasce dal dogma radicale, che toglie di mezzo la creazione. Conseguenza di questa eresia capitale è il negar la rivelazione, e spiantar l' edifizio magnifico della grazia, serbandone solo i nomi, e quasi i lineamenti e i colori, come si è fatto nella cognizione ideale. Ma il mediatore dei razionalisti non ha più consistenza, chè il dio dei panteisti, e le loro Cristologie trascendentali sono così vane, come le teologie, che le accompagna-

no. Tanto che, queste scuole germaniche, che vanno superbe del senno loro, che si paragonano agli Eumolpidi ateniesi, unici conservatori dei misteri di Eleusi, che guardano con piglio di compassione i poveri cattolici, e si astengono dalla vecchia usanza di chiamarli idioti, superstiziosi, idolatri, per solo titolo di cortesia, hanno ridotta la cognizione ideale a uno stato simile a quello delle antiche scuole indiche, assai più scusabili, perchè erano più rimote dalla tradizion primitiva, che i moderni Tedeschi dalla cristiana. I quali tuttavia, per la rettitudine dell'animo, la bontà dell' ingegno, e la copia della dottrina avrebbero certo sortito un esito meno infausto, se queste egregie doti potessero prevalere alla forza inesorabile dei principii e della logica. All' incontro, apri un catechismo cattolico, e leggivi: *Iddio creò il mondo;* e poco appresso: *l' Uomo Dio riscattò il genere umano, e fondò la Chiesa:* queste brevi parole ti esprimono in modo schietto, preciso e popolare insieme, l' Idea perfetta nel suo doppio sembiante, e ti danno con una formola semplicissima il germe di ogni vero religioso e filosofico.

Quel progresso ideale, che nasce dai civili incrementi, per opera della filosofia non meno che degl' ingegni privilegiati, non che sovrastare all' insegnamento rivelato, è sempre al di sotto di esso. Imperocchè, nel caso contrario, il saper nostro dovrebbe esaurire la formola ideale, dataci dalla rivelazione; onde la scienza sarebbe perfetta, e ogni ulteriore avanzamento impossibile. Ma certo il progresso scientifico non avrà mai fine, perchè il vero è infinito. E l' infinità del vero si contiene potenzialmente nella formola ideale e rivelata. La quale si attua successivamente per via dell' ingegno, e produce attuandosi la speculazione filosofica; ma l' atto non potrà mai esaurir la potenza; cosicchè la filosofia non sarà giammai in grado di equipararsi alla religione. L' idea rivelata, essendo compiuta, è fuori, oltre e sopra della civiltà umana: ha verso il saper nostro imperfetto e progressivo la stessa convenienza, che il tutto verso la parte, il fine verso il mezzo, la meta verso l' aringo; ed è veramente una meta immobile e fissa, a cui l'uomo può accostarsi, ma non aggiungere, prima di aver conchiuso il suo corso mortale. Onde, per quanto egli si sforzi e si affretti ed aneli, e il progresso sia assiduo e rapido, egli mai non arriva alla perfetta esplicazione di quella idea sovrana; fatto indubitato, che si avvera ogni giorno, e conferma la divina origine della rivelazione. Perciò *il Cristianesimo appartiene all' avvenire, come al passato, alla maturità, come alla fanciullezza, ai tempi ultimi, come alla età primitiva, del genere umano.* Il che non si avverte da chi stima l' Evangelio invecchiato, perchè antico, e lo dà per morto o moribondo; quasi che l' Idea possa attempare o spe-

nersi, e sia posta nella successlon del tempo, anzichè nell'eterna immanenza. Cristianesimo è immortale, perchè innato, e sopravviverà a ogni ulto, perchè non fu preceduto da nessuno. Esso abbraccia, come il suo rincipio, le varie dimensioni del tempo; e sia che il pensiero torni adietro, e risalga fino alla culla delle cose, sia che si spinga innanzi, e si doperi per toccarne il fine, egli trova l'Idea rivelata come l'inizio e esito del progresso umano. Insomma l'Idea cristiana non ci sta dietro, na davanti, come un bersaglio locato in alto alle mire dei prodi; e cooro che la ripudiano son veramente retrogradi e folli, poichè per vaghezza di un romor presente, ripudiano la fama avvenire. Che se talvolta ella pare oscurarsi, declinare nell'opinione, e smarrire il suo imperio sugli animi degli uomini, tali vicende sono eclissi o tramonti passeggeri, e dopo una breve notte spunta un'alba novella, che rende all'astro vitale la luce e il calore di prima.

Egli è vero che talvolta nasce discordia fra la civiltà e la rivelazione; e l'età moderna largamente il dimostra. Ma la dissonanza in questo caso, non che essere causata dai vantaggi dell'incivilimento sulle idee religiose, è all'incontro prodotta dall' inferiorità dell'uno verso le altre. E benchè in certi tempi questo fenomeno sia più manifesto e operoso, tuttavia in qualche modo è perpetuo. La cultura umana, non essendo mai perfetta, contiene di necessità alcuni elementi barbarici, ripugnanti alla squisita gentilezza del vero ideale; onde la pugna non è mai fra la religione e la civiltà sincera, ma fra la religione e la barbarie superstite, che si mesce ai perfezionamenti civili, e ne piglia bene spesso l'abito ed il nome. V' ha un falso incivilimento, che molti scambiano col vero, benchè ne sia nimicissimo, e si stende per gl'instituti e per le azioni degli uomini, ma risiede principalmente nelle dottrine. Tutti gli errori morali, politici, letterari, religiosi, speculativi, che signoreggiano in Europa, da tre secoli in poi, sono le diverse forme di un errore unico, cioè del sensismo; come quello che in effetto è il solo errore possibile; non essendovi in sostanza altra cosa, che all'Ente e all'Idea si opponga, fuori del sensibile e dell'esistente. Ora il sensismo speculativo e pratico, cioè il predominio della sensibilità sulla ragione, è la fonte della civil grossezza e di ogni corruttela; tanto che si può dire con verità, che *il sensismo è la barbarie introdotta nella scienza* [1]. Egli è vero, che questa barbarie suole ammantarsi di pulitezza, e imbiaccarsi di liscio, e imbiondirsi di cincinni, e cinguettare per punta di forchetta, e aiutarsi coi sillogismi. Ma spogliala de' suoi ornamenti e artifizi, mirala ignuda, e la conoscerai

[1] *Teor. del Sovr.*, not. 49, 50, p. 411, 412.

per quello che è. Ne vuoi un esempio? Chiedi all' incredulo, per qual ragione egli stima impossibili i miracoli. Io li reputo impossibili, ti dirà egli, perchè ripugnano alle leggi generali di natura. Benissimo; ma quando la sospensione di una legge materiale all'adempimento di una legge morale si ricercasse, come verbigrazia, allo stabilimento del vero, e alla salute spirituale degli uomini, non l' ammettereste? No certamente. E perchè? Perchè l' ordine morale del mondo dee sottostare all' ordine materiale. Qualunque sia la risposta del sensista, e la sua perizia rettorica a schermirsi colle parole, il suo dire non può avere un altro significato. Ma se l' ordine corporeo dee sovrastare allo spirituale, e l' Idea è subordinata al senso, voi professate la filosofia de' Barbari; poichè cogli stessi principii il barbaro vi proverà che la forza de' suoi muscoli e della sua sciabola è superiore ai diritti degli uomini civili. La vostra dottrina non differisce dalla sua; giacchè, se il diritto sovrastesse alla violenza, l' Idea sarebbe superiore al senso, e il deista non potrebbe negare la credibilità del miracolo. Altro esempio. Quando Lutero insorse contro la Chiesa, egli pretese al suo ardimento i gravi abusi introdotti nella disciplina ecclesiastica; speciosa mostra di civiltà. Ma l' autorità della tradizione, de' concilii, della Santa Sede, della Chiesa, era forse un abuso? Lutero dovette rispondere di sì, poichè la volle abolita. Ora, tolta via l' autorità, come si può conoscere la parola rivelata? Coll' esame. E chi dee esaminare? La ragione propria di ogni individuo. Ma se i vari individui, leggendo e notomizzando la Bibbia colla loro ragione individuale, riescono a diverse ed opposte dottrine, che si dee fare? Cercar di accordarsi. Se non si può conseguir questo accordo? Ciascuno creda ciò che gli pare esser vero. Voi legittimate adunque la diversità delle dottrine religiose? Certo sì, non potendosi fare altrimenti: la conseguenza è inevitabile. Ma l' Idea rivelata è una o moltiplice? È perfettamente una, perchè il vero è unico. Come adunque potete ammettere diverse credenze, mentre l' Idea è una? Perchè l'Idea dee essere subordinata all' individuo, e perchè nello spirito umano risiede la misura del vero da credersi, e non già nel vero la regola dello spirito umano. Qualunque sia la risposta dell' eterodosso, e le sue tergiversazioni, egli è costretto necessariamente a far buona questa sentenza, che è il pretto sensismo, e la dottrina de' Barbari; la barbarie mancando appunto di un vero organismo sociale, perchè il potere speculativo, morale, politico dell'individuo sovrasta all' autorità pubblica. Tralascio di recare altri esempi per non infastidire chi legge. Possiamo adunque fermamente conchiudere che *l'età moderna è aliena dal Cristianesimo, non in quanto è civile, ma in quanto è tuttavia barbara.* Donde segue che *i nemici dell' Idea cristiana sono regressivi, e addietrano l' uman genere, ritirandolo*

verso il gentilesimo, e sostituendo al vero teismo i felissi razionali di una falsa filosofia. Il divario corrente fra i sistemi di costoro e il paganesimo, è accidentale; e consiste in ciò, che i pagani adoravano gli idoli fabbricati dagli statuari, laddove i filosofi adorano quelli, che si lavorano nella officina dell' immaginazione, e sostituiscono i fantasmi alle idee. E di vero quasi tutti i concetti dei razionalisti, e il loro stesso dio sono fantastici; onde i cattolici, se le buone parti, che veramente in molti degli avversari si trovano, e l' urbanità lo permettessero, potrebbero a buon diritto restituire a quelli la nota d'idolatria, che ricevevano dagli avi loro.

28 Fra le prove della rivelazione. alcune sono interne, e si compongono d'intelligibili, altre esterne, e constano di sensibili, cioè di storici eventi. Le seconde hanno forza di provare, in quanto sono segni delle prime e le presuppongono; imperocchè il segno, se la cosa significata venisse meno, nulla èsprimerebbe. Di qui sèguita la dottrina ripetuta nei libri sacri, che i prodigi valevoli a dimostrare la vera religione, non han forza in pro delle false [1]; dottrina schernita dalla leggierezza dei filosofi volgari, ma profondamente vera; perchè il portento, ricevendo la sua virtù dimostrativa dall' Idea, non può torcersi contro di essa [2]. L' efficacia degli argomenti esteriori derivando in gran parte dagl' interni, si vuol ricercare in che risegga l' essenza di questi. La qûale si può ridurre alla formola seguente: *La rivelazione rappresenta l' Idea nella sua integrità e purezza originale, senza appannarla coi fantasmi, nè offuscarla coi sensibili, senza aggiungerle, nè toglierle nulla; onde la Bibbia si manifesta per divina di origine, e Cristo si mostra personalmente Dio, perchè l' una è la sola espressione, e l'altro la sola umanazione perfetta dell' Idea.* Laddove nella cognizion naturale l' Idea è sempre più o meno oscurata e alterata, per difetto od eccesso di elementi eterogenei; ond' ella è intensivamente ed estensivamente viziosa. L' uomo poi riconosce la purezza e l' integrità dell' Idea rivelata, confrontandola colla ragione obbiettiva, resa presente dalla rivelazione, e non conseguibile, nè rappresentabile fuori di essa. Ora, siccome i difetti della cognizione non provengono dall'Idea, ma dall'intuito, che se ne possiede, la rivelazione si può definire il perfezionamento dell'intuito razionale, per cui si accresce di limpidezza e di adequatezza la

1 Deut. XIII, 1, Matth. XXIV, 24. 2 Thess. II, 8, 9, 10, 11. Apoc. XIII, 13, 14.
2 A questa impossibilità di un' antinomia fra il segno e l' Idea, allude Cristo colla sua risposta ai Farisei, *Matth.*, XII, 24 29.

virtù conoscitiva. Se non che, propriamente parlando, l' uomo non paragona l' Idea razionale coll' espressione rivelata, ma in essa la trova. L'Idea può solo seco medesima ragguagliarsi; onde, a rigor di termini, non v' ha paragone. Ella si manifesta, irraggiandosi col suo proprio splendore, come gli assiomi, che ne scaturiscono e sono l' Idea medesima, trasustanziata mentalmente per opera della cognizione riflessa. Lo spirito, come prima la vede, esclama : ella è dessa ; e con queste parole non fa altro che ripetere la voce di essa Idea, che affacciandosi alla umana apprensiva, con suprema autorità le dice, come Iddio a Mosè: *Io sono*. Questa personalità ideale, questa comparsa drammatica della suprema ragione nello spirito, questo monologo solenne e primitivo del vero nel teatro della coscienza, questa promulgazione efficace, che l' Idea fa di sè stessa, al cospetto nostro, non si verifica perfettamente fuori dell' espressione rivelata. Secondo il quale intendimento, diciamo che l' Idea è la prova interna della rivelazione, perchè la rivelazione si dimostra da sè stessa, manifestandosi, come Idea (21).

Dicendo che *la rivelazione è la parola adeguata dell' Idea*, non intendiamo già solamente una parola morta, ma di più una parola viva, e quindi una parola perfetta. L' Idea è viva, perchè voce interna e personale: l' eloquio, che l' esprime, dee avere le stesse condizioni. Le Scritture sono la parola morta: la Chiesa è la parola viva e personificata del vero rivelato; la quale presuppone la parola scritta, e l'estrinseca, come la parola scritta significa l' Idea. Il verbo ecclesiastico è la traduzione del verbo biblico, come entrambi uniti insieme sono l' interprete, e la traslazione del vero ideale. E dote propria della parola ecclesiastica è di esser voce esterna e sensibile, conferendo al verbo rivelato tutta quella precisione ed efficacia, che non può avere nei libri, ma sulle labbra solamente; imperocchè la parola scritta è soggetta a oscurarsi, corrompersi e smarrire il suo valore originale, ancorchè materialmente si preservi intatta sulle carte. Senza una favella viva e infallibile, che ne conservi il genuino significato, la parola rivelata non sarebbe immutabile. D' altra parte, la parola ecclesiastica, esprimendo la rivelata, riceve dall' Idea, che loro è comune, il mandato celeste, che la rende autorevole (22). Come la rivelazione è divina, perchè significa e rappresenta l' Idea, così la Chiesa è divina, perchè l' Idea si esterna per opera di essa, e bandisce i propri oracoli colla sua voce. La Chiesa si pone da sè stessa, come l' Idea, in quanto l' Idea pone essa Chiesa, seco immedesimandosi, e favellando per la sua bocca [1]. Onde Cristo diceva agli Apostoli : *chi vi ascolta mi ascol-*

[1] Egli è in questo senso, che i teologi delle Scuole provavano colla Chiesa l' au-

ta[1]; e bandiva loro la gran promessa: *ecco, che io sono con voi fino alla consumazione dei secoli*[2]. L' Idea non solo è presente alla Chiesa, ma eziandio all' universo, e parla naturalmente allo spirito di ogni individuo: la sua presenzialità e manifestazione speciale nella società ecclesiastica, in ciò risiede, che vi apparisce come parlante visibilmente, e aggiunge all' imperativo interiore una esterna promulgazione. In questa parola sensibilmente obbiettiva, per cui la voce ideale si sequestra affatto dall' individuo, consiste il privilegio ecclesiastico dell' inerranza; giacchè la parola di Dio, secondo le leggi ordinarie di natura, non è infallibile individualmente, in quanto noi siamo soggetti a confonderla colle nostre proprie opinioni; onde i difensori dello spirito privato errano di gran lunga. L' esteriorità e la visibilità della Chiesa sono adunque condizioni necessarie della sua autorità suprema.

La Bibbia è divina, perchè l' Idea vi è rappresentata in modo sovrumano, cioè perfettissimo. L' Idea, sempre divina in sè stessa, si appalesa solo imperfettamente, fuori della parola rivelata; la quale è l' effigie divina del divino, e per quanto è possibile, lo adegua e lo rappresenta. Se non che, la luce ideale non è la stessa in ogni parte del biblico dettato, che è quasi un quadro, in cui i colori e le tinte son più o meno vive, i lumi digradano, mischiati d' ombre, e variamente diffusi. Il punto, in cui tutta la luce si raccoglie, ed è come il centro o foco luminoso della pittura, è la figura di Cristo, espressa dagli scrittori evangelici. La quale spicca e risplende di una divinità sua propria, che le dà la doppia prerogativa di essere incomparabile e ineffabile. È incomparabile, perchè supera qualunque modello di perfezione reale od immaginario, e sovrasta di tanto a ogni concetto creato, quanta è l' altezza inaccessa dell' Idea. È ineffabile; giacchè ciò che è singolare, e non ha nulla di comune colle altre cose, rimovendo ogni possibilità di ragguaglio, nè ad alcun genere sottostando, non può essere definito, nè descritto colle parole. L' eccellenza sovrumana, che riluce nella vita e nei discorsi del Redentore, si apprende con un intuito immediato, come l' Idea stessa, di cui è la più

torità della Chiesa, *ut in se virtualiter reflexam*; espressione profonda, che rende a capello l' autonomia dell' Idea. Giangiacomo Rousseau cita questa frase, senza capirla, nella sua Lettera all' arcivescovo di Parigi; nella quale egli *fa in pezzi le obbiezioni* del prelato, se dobbiam credere a un recente scrittore (Villemain, *Cours. de litt. franç.*, part. 1, leçon 24). In verità, che sarebbe difficile il *fare in pezzi* la critica teologica del professor parigino, per altro valentissimo.

1 Luc. X, 16.

2 Matth. XXVIII, 20.

bella e più sublime imagine. Questo argomento interno della divinità della Bibbia, quando è ben sentito, basta a comprovarne l' autenticità, la verità storica, la celeste origine, e ad annullar le obbiezioni, che nascono dalle apparenti e accessorie anomalie della narrativa; onde *l' Idea prova i fatti, e la parte ideale delle Scritture ne mette in sicuro la parte storiale.* I razionalisti moderni fanno un sofisma non tollerabile, ogni qual volta riconoscendo la dottrinal perfezione di quelle, si ostinano a presupporre errori e favole nei loro racconti. Il che deriva del sensismo dei principii, dal logico predominio dato ai fatti sulle idee, e dal tenore analitico del discorso; imperocchè, in vece d' inferire la divinità del libro da quella dell'Idea che vi sfolgora e lampeggia, riferiscono il dettato ad umana origine, perchè in qualche parte accessoria ed estrinseca di esso si trovano le apparenze della umanità.

31 Le difficoltà della Bibbia, e le oscurità della fede, come le asprezze della virtù, nascono dalla condizione intrinseca dell'ordine morale. Il quale richiede che *la religione sia difficile in ogni sua parte, e non si mostri facile, se non a coloro, che animosamente superarono quelle prime malagevolezze.* Imperocchè, senza quest'opera travagliosa, la fede non potrebbe sortire il suo effetto, e perderebbe quel carattere morale, in cui è riposta la sua eccellenza. Chi non sente la necessità della forza libera per costituire il merito morale, non ha una idea adequata della virtù, e si mostra così poco ragionevole nell'etica, come i fautori del sistema corpuscolare in cosmologia; imperocchè v'ha una dinamica pel mondo spirituale, come pel corporeo universo. La virtù è il risultato di un conflitto e di un trionfo dell' arbitrio sovra sè stesso e sul senso: l'indole di essa è riposta nel contrasto, nella pugna, in uno sforzo doloroso, ma fortunato, in una sudata vittoria, che vôlta in abito, innalza l'animo a più alto grado, e lo adorna di bontà sovrumana. Ora le difficoltà religiose consistono nell'oscurità dei dogmi, riguardo all'intelletto, e nell'austerità dei precetti, in ordine all' animo e alle azioni dell' uomo. La qual doppia malagevolezza va scemando, a mano a mano che l'uomo si avvezza a superarla: le tenebre si diradano, le scabrosità si appianano, le durezze si ammolliscono; e questo graduato accrescimento di pienezza e di luce è la più cara ricompensa di chi ben crede e ben ama quaggiù, il pegno migliore del godimento promesso nell' altra vita. Cristo lo espresse con quelle mirabili parole: *il mio giogo è soave, e il mio peso leggiere* [1]. È giogo e peso, perchè difficile: è soave e leggiero a chi si avvezza a portarlo.

[1] Matth. XXIX, 30.

Un' altra nota della Bibbia, che la chiarisce divina, è la sua semplicità. Nelle scritture dei profani pensatori e capisetta, nelle compilazioni di Viasa, di Laotsè, dei Budisti, dei Sofl, degli Alessandrini, dei teosofi e panteisti tedeschi, sveci e francesi, trovi a costa dell'Idea imperfetta, o più tosto, per parlar col Bruni, delle ombre ideali, i chiarissimi indizi della debolezza e della imperfezione dell' intuito umano, che tenta indarno di padroneggiare il concetto, e dopo inutili conati per arrivarlo, ricade ansante e affannoso sopra di sè medesimo: il subbietto si mesce all' obbietto, e lo guasta, l' intorbida, l' offusca. Quindi nasce quel lusso di astruserie, di sottigliezze, di astrazioni; quella sovrabbondanza di parole, di simboli, d'imagini; quella prolissità e intemperanza di metafisica, che reca fastidio e fatica; quella ricchezza e forza apparente, che indicano la povertà e la debolezza effettiva del pensiero speculativo; quella mania di esplicare l'inesplicabile, e di trascendere collo spirito i termini dello spirito; quelle dichiarazioni, che non rischiarano, quelle ripetizioni, che non vantaggiano la cognizion del lettore, quelle ambiguità, oscurezze, contraddizioni di chi vuol tentar l'impossibile, che mostrano la vanità de' suoi tentativi. Insomma la confusione e l' impotenza ideale si manifestano a ogni passo in questa sorta di opere, qualunque siano d' altra parte i loro pregi e ornamenti. All'incontro nei libri sacri non v' ha il menomo sentore di tali sforzi, nè del sincretismo che gli accompagna. L' intelligibile vi è messo in quella maggior luce, di cui è capace: il sovrintelligibile vi alberga simboleggiato nella sua semplicità maestosa, senza la menoma pretensione e presunzione di penetrare nelle sue viscere. Cosicchè non ti accorgi del lavoro intuitivo o discorsivo dello scrivente: non ti trovi fiore di stento, nè di affanno in quel suo sermone, che scorre schietto e solenne colla spontanea autorità di un oracolo, perchè l' Idea che gli fu data è non cercata, e perchè la parola, che l'esprime, è obbiettiva, nascendo dalla cosa esposta, non dall'esponitore. Non odi già un uomo, che peni e travagli a cercar l'Idea, e si studii di renderla presente a chi legge; ma sì bene l' Idea stessa, che spontaneamente si proferisce: il dottore insegnante è la stessa verità insegnata, e il Verbo è maestro di sè medesimo. Questa obbiettività di dettato, che fa dimenticar lo scrittore, risplende sovrattutto negli Evangeli; i quali, narrandoti il divino rinnovamento del mondo morale, paiono richiamarti ai principii del genere umano, e renderti spettatore della prima Pubblicazione del vero fatta divinamente ai nostri progenitori. Ti avvisi a tanta schiettezza e sublimità di eloquio che vi si tratta, non già di un rifacimento umano, ma di una instaurazion divina del vero primitivo; e che l'Idea è ripubblicata da quel medesimo oracolo, che a principio la promulgò. L' erudizione moderna ripescò nelle dottrine orientali una moltitudine di germi cristiani, e trovò la Trinità nella Trimurti, il Verbo nel-

l'Onover e nel Logo, il sacrifizio teandrico in quello di Abudàd e di Caiomorso, il mediatore nel Mitra iranico, nel Visnù o Budda indico, nel Laotsè sinico, nell'Oro o nell'Osiridè egizio, nel Samàn gaelico, l'incarnazione nelle teofanie e negli avatari, e così via discorrendo; e queste analogie in parte fortuite, e in parte vere, hanno spaventata la fede degli uni, indebolita o spenta quella degli altri. Ma dato, che la convenienza fra questi miti o simboli gentileschi e le idee cristiane, sia anche maggiore che non è in effetto, come puoi credere che l'unità semplicissima, e l'armonia perfettissima del sistema cristiano sia un edifizio composto di questi frantumi [1]? Sarebbe come dire che la schietta e magnifica euritmia del Partenone fosse un miscuglio di membri architettonici, tolti dalle rive del Reno, del Gange e del Nilo. Il Cristianesimo dichiarò di essere ristoratore del primo vero, le cui reliquie sparse si trovano fra i popoli Gentili: ma sarebbe stato follia il voler ricomporre con esse l'antica fabbrica, di cui s'era perduto il modello. L'opera evangelica sarebbe stata impossibile, se l'Idea non fosse ricomparsa fra gli uomini nella sua perfezione e purezza, come il Buonarroti, il Canova, il Bartolini non avrebbero potuto rinnovare, e forse vincere in alcune parti la scultura greca, se il Bello ideale, che inspirava l'ingegno di Fidia e di Prassitele, non fosse di nuovo apparso alle divine fantasie di quei valenti artefici.

Gli argomenti interni della divinità della Bibbia, generalmente parlando, non sono accomodati alla maggior parte degli uomini; perciò Iddio la provvide di sensibili divini, cioè di prove esteriori. La ragione si è, che l'apprendere la perfezione dell'Idea rivelata, che è quanto dire il sapere intuire l'Idea razionale sotto le forme della rivelazione, richiede una squisitezza e purezza di senso morale, che essendo per lo più effetto della profession cristiana, non può andarle innanzi. La conoscenza, che si ha naturalmente dell'Idea, è così informe e confusa, e d'altra parte la riflessione opportuna ad ottener quell'intento, vuol essere così acuta, e profonda, e disgregata da ogni nebbia della immaginazione e

1 Si vuol notare ad onore dei razionalisti tedeschi che la maggior parte di essi ha dismessa questa opinione, oggi fiorente in Parigi, perchè i Francesi sogliono abbigliarsi dei cenci germanici, come alcuni Italiani si addobbano dei cenci francesi. Le ciarpe religiose e filosofiche, che corrono per Italia, sono quasi sempre di terza mano; onde non è da stupire, se sono molto logore. L'opinione di quelli, che fanno di Mosè un copista di Viasa, e della Genesi una spezie di Purana semitico, tolto dai Vedi, e credono che la semplicità biblica sia stata figliata dalle farragini orientali, è di questo genere, e mostra tanto di accorgimento filosofico, quanto di fina critica e di soda erudizione.

del senso, che l' animo tuttavia immerso nelle tenebre dell' infedeltà, è raramente capace di poggiare a sì alto segno. Imperocchè l' uomo eterodosso, per quanto sia ingentilito e ricco di civil cultura, è sempre occupato da una certa mental rozzezza, da una caligine intellettiva, che lo rendono inetto alla finezza della fede cristiana; la quale è l'occhio contemplativo dell'anima e quasi la civiltà dello spirito. Onde nasce la propensione di molti verso il sensismo, il panteismo, e gli altri errori di una filosofia carnale, e quella indifferenza verso il vero, di cui sono antichi gli esempi [1]. Perciò gli argomenti interni sono piuttosto il cumulo e il compimento, che la base della fede in coloro, che non vi furono educati e connaturati dagli anni teneri; e se possono predisporre anche il loro assenso, non aggiungono però alla forza di una vera dimostrazione. Laddove, rispetto a quelli, che hanno acquistato l'abito psicologico, proprio del Cristiano, il vivo intuito, che in essi rampolla della medesimezza corrente fra l' Idea e la rivelazione, e il sapore che guastano delle verità religiose, basterebbono a giustificare la loro fede, ancorchè mancassero gli altri argomenti. Tali sono quegli uomini maravigliosi per virtù eroica, cui il grido unanime dei fedeli, e l'autorità della Chiesa levò all'onor degli altari; la storia psicologica dei quali, attentamente studiata, ce li mostra dotati di un sentimento così vivo e profondo delle verità rivelate, che potea da sè solo inspirare e sostenere la più robusta credenza. Non bisogna però dimenticare, che anche nell' universale degli uomini, se la fede cattolica per ordinario incomincia dalle prove esteriori, ella abbisogna del concorso delle altre; perchè senza di queste lo spirito non sarebbe possessor dell' Idea, non avendone in alcun modo il sentore, e non penetrando oltre la forma. E veramente qual pio assenso, in cui risiede la fede cattolica, non può sorgere nel cuore umano, se le verità ideali non son concepite, come identiche all' insegnamento rivelato e cattolico.

L'inspirazione dei libri sacri è una conseguenza necessaria della medesimezza, che corre fra il vero ideale e le loro dottrine. La parola o la scrittura muovono sempre dalla Cagion prima, ma sono umane, ogni qual volta l'azione suprema lascia campo ai difetti e agli errori dell'agente secondario. Se all' incontro l' attività della creatura, senza essere menomata o distrutta, è perfettamente regolata e indirizzata ad alcune verità determinate, per opera del primo principio, che la muove e guida quasi per mano, mediante un aiuto straordinario, che vince i difetti di natura, la parola inspirata si appella. L' inspirazione è adunque *la parola sovrannaturale dell'Idea impersonata e favellante allo spirito del-*

[1] Johan. XVIII, 38. Act. 25 seq.

l'Onover e nel Logo, il sacrifizio teandrico in quello di Abudàd e di Caiomorso, il mediatore nel Mitra iranico, nel Visnù o Budda indico, nel Laotsè sinico, nell' Oro o nell' Osiridè egizio, nel Samàn gaelico, l' incarnazione nelle teofanie e negli avatari, e così via discorrendo; e queste analogie in parte fortuite, e in parte vere, hanno spaventata la fede degli uni, indebolita o spenta quella degli altri. Ma dato, che la convenienza fra questi miti o simboli gentileschi e le idee cristiane, sia anche maggiore che non è in effetto, come puoi credere che l'unità semplicissima, e l'armonia perfettissima del sistema cristiano sia un edifizio composto di questi frantumi [1]? Sarebbe come dire che la schietta e magnifica euritmia del Partenone fosse un miscuglio di membri architettonici, tolti dalle rive del Reno, del Gange e del Nilo. Il Cristianesimo dichiarò di essere ristoratore del primo vero, le cui reliquie sparse si trovano fra i popoli Gentili: ma sarebbe stato follia il voler ricomporre con esse l' antica fabbrica, di cui s'era perduto il modello. L'opera evangelica sarebbe stata impossibile, se l' Idea non fosse ricomparsa fra gli uomini nella sua perfezione e purezza, come il Buonarroti, il Canova, il Bartolini non avrebbero potuto rinnovare, e forse vincere in alcune parti la scultura greca, se il Bello ideale, che inspirava l' ingegno di Fidia e di Prassitele, non fosse di nuovo apparso alle divine fantasie di quei valenti artefici.

Gli argomenti interni della divinità della Bibbia, generalmente parlando, non sono accomodati alla maggior parte degli uomini; perciò Iddio la provvide di sensibili divini, cioè di prove esteriori. La ragione si è, che l'apprendere la perfezione dell' Idea rivelata, che è quanto dire il sapere intuire l'Idea razionale sotto le forme della rivelazione, richiede una squisitezza e purezza di senso morale, che essendo per lo più effetto della professíon cristiana, non può andarle innanzi. La conoscenza, che si ha naturalmente dell' Idea, è così informe e confusa, e d'altra parte la riflessione opportuna ad ottener quell'intento, vuol essere così acuta, e profonda, e disgregata da ogni nebbia della immaginazione e

1 Si vuol notare ad onore dei razionalisti tedeschi che la maggior parte di essi ha dismessa questa opinione, oggi fiorente in Parigi, perchè i Francesi sogliono abbigliarsi dei cenci germanici, come alcuni Italiani si addobbano dei cenci francesi. Le ciarpe religiose e filosofiche, che corrono per Italia, sono quasi sempre di terza mano; onde non è da stupire, se sono molto logore. L'opinione di quelli, che fanno di Mosè un copista di Viasa, e della Genesi una spezie di Purana semitico, tolto dai Vedi, e credono che la semplicità biblica sia stata figliata dalle farragini orientali, è di questo genere, e mostra tanto di accorgimento filosofico, quanto di fina critica e di soda erudizione.

del senso, che l'animo tuttavia immerso nelle tenebre dell' infedeltà, è raramente capace di poggiare a sì alto segno. Imperocchè l'uomo eterodosso, per quanto sia ingentilito e ricco di civil cultura, è sempre occupato da una certa mental rozzezza, da una caligine intellettiva, che lo rendono inetto alla finezza della fede cristiana; la quale è l'occhio contemplativo dell'anima e quasi la civiltà dello spirito. Onde nasce la propensione di molti verso il sensismo, il panteismo, e gli altri errori di una filosofia carnale, e quella indifferenza verso il vero, di cui sono antichi gli esempi [1]. Perciò gli argomenti interni sono piuttosto il cumulo e il compimento, che la base della fede in coloro, che non vi furono educati e connaturati dagli anni teneri; e se possono predisporre anche il loro assenso, non aggiungono però alla forza di una vera dimostrazione. Laddove, rispetto a quelli, che hanno acquistato l'abito psicologico, proprio del Cristiano, il vivo intuito, che in essi rampolla della medesimezza corrente fra l' Idea e la rivelazione, e il sapore che guastano delle verità religiose, basterebbono a giustificare la loro fede, ancorchè mancassero gli altri argomenti. Tali sono quegli uomini maravigliosi per virtù eroica, cui il grido unanime dei fedeli, e l'autorità della Chiesa levò all'onor degli altari; la storia psicologica dei quali, attentamente studiata, ce li mostra dotati di un sentimento così vivo e profondo delle verità rivelate, che potea da sè solo inspirare e sostenere la più robusta credenza. Non bisogna però dimenticare, che anche nell' universale degli uomini, se la fede cattolica per ordinario incomincia dalle prove esteriori, ella abbisogna del concorso delle altre; perchè senza di queste lo spirito non sarebbe possessor dell' Idea, non avendone in alcun modo il sentore, e non penetrando oltre la forma. E veramente qual pio assenso, in cui risiede la fede cattolica, non può sorgere nel cuore umano, se le verità ideali non son concepite, come identiche all' insegnamento rivelato e cattolico.

L'inspirazione dei libri sacri è una conseguenza necessaria della medesimezza, che corre fra il vero ideale e le loro dottrine. La parola o la scrittura muovono sempre dalla Cagion prima, ma sono umane, ogni qual volta l'azione suprema lascia campo ai difetti e agli errori dell'agente secondario. Se all' incontro l'attività della creatura, senza essere menomata o distrutta, è perfettamente regolata e indirizzata ad alcune verità determinate, per opera del primo principio, che la muove e guida quasi per mano, mediante un aiuto straordinario, che vince i difetti di natura, la parola inspirata si appella. L'inspirazione è adunque *la parola sovrannaturale dell'Idea impersonata e favellante allo spirito del-*

[1] Johan. XVIII, 38. Act. 25 seq.

l'uomo. L'azione divina e l'azione umana concorrono insieme nella inspirazione per un modo intimo e inesplicabile, di cui non si può avere, se non un concetto generico, adombrato dall'unione dell'Ente coll'esistente nell'atto creativo. Possiamo anche analogicamente rappresentarci l'inspirazione divina accoppiantesi colla cognizione umana, come l'anima si congiunge col corpo e lo penetra nella unità personale. L'ingegno degli scrittori agiografi non è un mero organo divino, ma serba ed esercita l'attività propria, con questo solo divario dall'ingegno naturale, che viene perfettamente indirizzato al suo termine dalla efficacia straordinaria dell'inspiratore. Perciò l'inspirazione si estende quanto la cognizione che ne deriva, abbracciandola in ogni sua parte; e siccome la cognizion riflessa non può stare senza la parola, questa è ugualmente inspirata; l'infusione del concetto, senza la sua forma, tornando psicologicamente impossibile. Ma l'azione seconda dell'ingegno essendo viva e cooperante, sotto l'influenza del primo motore; sèguita che quanto v'ha d'accidentale, così nelle idee, come nella loro espressione, vien determinato dall'inspiratore in modo conforme alle condizioni della mente inspirata. Quindi è, che nella parola rivelata i caratteri divini non rimuovono gli umani, salvo quando i caratteri umani nocerebbero ai divini. E così l'inspirazione cessa gli errori, non le lacune; l'inesattezza e non l'oscurità; le ripugnanze e non le trasposizioni; le contrarietà reali, e non le antilogie apparenti. Si aggiunga che l'inspirazione conferisce di pianta la notizia analogica del sovrintelligibile, disdetta onninamente all'intuito naturale dell'uomo.

I razionalisti ripudiano in generale l'inspirazione, perchè il dettato dei libri sacri sembra loro imperfetto, e la forma di essi sfornita di sovrumano carattere. Sarebbe da desiderare che questi ingegnosi c'insegnassero chiaramente in che versi la nota divina della forma di un libro; perchè ho paura che così discorrendo, si governino giusta i canoni dell'antropomorfismo. Infatti, io posso conoscere fino ad un certo segno, il carattere divino delle opere di natura, che appartengono all'arte divina; quali sono un uomo, un bruto, una pianta; ma in che risegga il carattere divino di un libro, che è un lavoro dell'arte umana, lo ignoro, e sarò obbligato a chi voglia insegnarmelo. Doveva Iddio, per dare una impronta sovrumana ai racconti evangelici, seguire lo stile di Erodoto, o di Tucidide, o di Senofonte, o di Livio, o di Tacito? Giacchè ciascuno di questi scrittori ha una forma sua propria e pellegrina. Doveva governare il suo dettato, secondo i precetti della scuola pittoresca, o della scuola filosofica, o della civile, o di qual altra si distingua al dì oggi, nel modo di scrivere le storie? Doveva stendere una semplice cronaca,

o usare un linguaggio più sollevato, o ristringersi fra i limiti di una biografia? Dicasi altrettanto dei libri dottrinali e poetici; intorno ai quali non si sa bene, se l'inspiratore dovesse appigliarsi alla facondia di Platone o di Tullio, alla secca concisione di Aristotile, all'elegante semplicità dei giureconsulti romani, alla forma geometrica del Wolff e dello Spinoza; se dovesse scegliere la maniera dei lirici o degli epici o dei didascalici, o altra propria del magistero de' versi; rassomigliarsi a Omero o ad Esiodo, a Pindaro o ad Orazio, a Valmichi o all'Alighieri. Se Iddio avesse create volumi e papiri e palimpsesti e biblioteche, come creò alberi e miniere, potremmo rispondere da noi a tali domande, studiando nei tipi di natura; ma siccome non lo ha fatto, ci è d'uopo ricorrere al senno dei razionalisti. Frattanto, mentre attendiamo la risposta, ci sarà lecito il conghietturare che non essendovi libri naturali, ma solo libri artificiali a questo mondo, gli autori inspirati non potevano seguire nella formola dei loro scritti un modello divino, che non si trova, e doveano scegliere fra i modelli umani il più acconcio ai celesti disegni. Ora il partito più conforme alla divina economia consisteva nel fare che Mosè e Davide, Giobbe e Salomone, Isaia e Amos, Matteo e Giovanni, dessero alle opere loro, non già la forma di Papiniano, di Senofonte, di Calidasa, di Virgilio, di Plutarco, o di altro profano autore, ma quella che gli scrittori biblici avrebbero seguita naturalmente, secondo la qualità dell'ingegno e della cultura, che avevano, secondo il genio de' luoghi e de' tempi, in cui fiorivano. Un diverso consiglio avrebbe pregiudicato all'intento, spogliando le Scritture dei caratteri di autenticità e di verità, che risultano dalla loro testura. Perciò, non tanto che i sacri scrittori dovessero nella lingua, nello stile, nell'ordine, nell'eleganza, nella eloquenza, e in tutta l'arte, esprimere una perfezione impossibile a determinare; non era pure opportuno che mancassero dei difetti estrinseci, risultanti dal genio loro speciale e della età. I quali difetti giovano ad autenticare i libri, in cui si trovano; giacchè, verbigrazia, l'autorità degli Evangeli scapiterebbe, se fossero più concordi nel tenore apparente della narrativa. Così il principio inspiratore, movendo l'intelletto degli scriventi con quell'artificio intimo, infallibile e soave, che è proprio della onnipotenza creatrice, ne mise in atto le disposizioni potenziali, conforme al loro proprio genio, e vestì l'Idea di quell'abito, che vi sarebbe germinato spontaneamente, se guidati gli avesse il solo istinto di natura. Questo mirabile artificio, per cui il tipo assoluto e divino della materia è congiunto col tipo relativo e umano della forma, si riproduce in ogni parte del sistema rivelato, e appartiene alla generale armonia del sovrannaturale colla natura.

16 Egli è d'uopo distinguere l'autenticità e la verità dei libri sacri dalla loro inspirazione. Le antinomie apparenti, non che pregiudicare alle due prime doti, le avvalorano. Così negli Evangeli, esse rimuovono da un lato la possibilità di ogni connivenza fra i quattro narratori, che nel caso di un accordo perfetto avrebbero unicamente l'autorità di un solo storico; dall'altro lato, spettando ai soli accidenti del racconto, nei quali l'accordo perfetto degli scrittori più veridici non si può dare, e non alla sostanza, corroborano il corpo della narrazione. Imperò, quando queste contraddizioncelle fossero reali, l'autenticità, e la veracità sostanziale de' libri sacri, non che scapitarne, ne caverebbe vantaggio. Se a malgrado di ciò, noi tenghiamo per fermo che tali antinomie, ancorchè menome e di poco peso, non sono fondate, la sentenza nostra non si appoggia ai canoni ordinari della critica, ma ad un principio superiore. Il quale è il fatto dell'inspirazione, risultante dalla perfezione ideale delle dottrine, dalla verità sostanziale dei prodigi contenuti in essi libri, e dall'unanime tradizione della società cristiana, dai tempi apostolici fino al dì d'oggi [1]. Ora, posta la verità di tal fatto, l'aspetto di quelle antinomie si muta, e diventa assurdo il giudicarle colle regole della critica consueta. L'inspirazione trasferisce la dettatura dei libri sacri dal cerchio delle cose naturali in un ordine più eccelso, e la sottopone a un criterio disforme da quello, che governa lè altre interpretazioni. Queste versano sopra i parti dell'ingegno umano, soggetto ad errore; laddove nei libri inspirati il principio divino predomina, e l'infallibilità della cagione si trasfonde di necessità nell'effetto. Perciò, quantunque la faccia esterna della Bibbia non differisca in molte cose da quella delle altre scritture, l'indole interna essendo differentissima, non se ne può portare lo stesso giudizio. Egli è solamente in virtù del sensismo critico, conseguenza necessaria del filosofico e del teologico, che i moderni interpreti conchiudono dalla umanità della forma biblica contro la divinità del genio e dell'idea, invece d'inferire dalla divinità dell'idea e degli spiriti quella della forma estrinseca ed apparente.

Questo punto è al dì d'oggi tanto negletto, e pur così rilevante, che mi verrà comportato, se ci torno a ogni poco, studiandomi di considerarne ogni aspetto, e di metterlo in luce da ogni lato. I moderni teolo-

1 Giova però l'avvertire che l'inspirazione de libri sacri nelle parti affatto estrinseche alla fede e alla morale fu negata dal dotto Holden e da altri autori cattolici. Io non assento a tale opinione, ma la noto, perchè la necessità di distinguere le verità definite per opera del magistero ecclesiastico da quelle che non sono tali, non fu mai così grande, come al dì d'oggi.

ganti furono sviati da quel metodo sperimentale e analitico, che adoperato male, cioè senza una sintesi anteriore e ontologica, è fonte di errori in ogni genere di dottrine. Nel nostro caso, l'interprete che procede soltanto in via di analisi, risale dalla sembianza estrinseca dei libri sacri all'intima loro natura, e dalla corteccia al midollo; onde non può fallire alla conclusione dei razionalisti, e dee assegnare un'origine umana a un dettato, che non si diversifica in vista dagli altri componimenti. Egli fa, come il filosofo, che volendo poggiare dall'esistente all'Ente, non può arrivarvi, e vien meno in su la strada, perchè non incontra, così camminando, il concetto intermedio e copulativo della creazione. Ma se altri procede *a priori*, e discende dall'Idea, contenuta nei sacri codici alla loro espressione, la conseguenza, a cui egli riesce, è conforme alla sentenza cattolica; e l'orditura di quelli vien riconosciuta per divina, perchè creata dall'Idea, che l'informa. L'inspirazione non è altro, che un intuito sovrannaturale dello scrivente, principio animatore e regola della sua scrittura. La qualità straordinaria dell'intuito si manifesta dalla perfezione della conoscenza ideale, che ne è l'effetto; tanto che, se l'acume degli scrittori agiografi essenzialmente si disforma da quello degli altri uomini, le pagine da essi dettate debbono tanto scostarsi dagli altri libri, quanto il senno divino dall'umano si differenzia. Nella stessa guisa, che sebbene il fenomeno sensibile del moto, come tale, paia lo stesso in ogni caso, sia che provenga da forze meccaniche, ovvero da forze fisiche, o chimiche, o fisiologiche; tuttavia ragion vuole che i veri effetti di queste forze siano classificati separatamente, atteso la varietà del processo interno, e del principio, che li produce. Il che par più sottile che vero a chi non sa levarsi sul senso, e disconosce *la distinzione e la gerarchia dei vari ordini di cose e di concetti nel reale e nello scibile;* giacchè per coloro, che non risalgono alle forze e alle leggi sovrasensibili, la scorza è tutto, e il resto è nulla. Tanto che a questo ragguaglio, le antinomie correnti fra le tavole genealogiche e cronologiche del Pentateuco e dei Paralipomeni, ovvero di san Matteo e di san Luca, sono dello stesso calibro di quelle, che passano fra i racconti e le genealogie di Dionigi, di Pausania e di Apollodoro [1]. La sola cosa, che mi dà meraviglia, è il veder certi critici, avvezzi a gloriarsi di essere filosofi

[1] NIEBUHR, *Hist. Rom.*, *trad.* Bruxelles, 1830, tom. I, p. 25, 26. Ivi si legge che la tavola di Mosè *rappresenta come affini certi popoli, che appartengono a diverse famiglie*. Sarebbe curioso il conoscere le prove dell'eruditissimo e ingegnoso scrittore; il quale protesta però di *concedere di buon grado che le mitologie greche possono contenere errori eziandio più notabili*. Questa condiscendenza generosa mi pare piacevolissima.

razionali, e degni per alcuni rispetti di questo titolo, sdrucciolare in un paralogismo dicevole ai materialisti e ai sensisti più squisiti. Imperocchè il voler trovar nella Bibbia i miti paganici, è un assunto così fondato, come quello di un naturalista, che pareggiasse le operazioni vitali ai sussulti galvanici di un cadavere. Quando tu passi da Omero o da Platone alla Bibbia, tu entri in un altro mondo; come chi da un museo di minerali e di cristalli trapassa in un orto botanico, e da una galleria di mummie o di statue in un consesso d' uomini vivi; cosicchè ogni induzione, che si vuol fare da un genere all' altro, è puerile e ridicola. Ridicole sono al dì d'oggi le inezie dei materialisti, ch' erano in voga pochi anni sono. Egli è da sperare che non sia troppo remota una età, in cui le frasi di mitologia biblica, di assoluto esplicantesi, e simili, che non turbano ancora il sussiego dei cattedranti e della loro udienza, forniranno ampia materia di vena comica a qualche erede dell' ingegno di Platone e di Aristofane, del Pascal e del Cervantes, sferzatori impareggiabili di vieti e rancidi errori.

La forma dei libri sacri, essendo umana, benchè muova da divino principio, ci guida storicamente e geograficamente al seggio primitivo della rivelazione, conservatrice dei dogmi ideali. La lingua è la parte principale della forma. Due sono le lingue bibliche, l'ebraico e il greco; giacchè il caldeo è affine all'ebraico, e appartiene alla stessa famiglia. L' ebraico e il greco rappresentano le due classi etnografiche più illustri, più ricche, più belle, più armoniose che si conoscano fra gl'idiomi culti, cioè le lingue semitiche e indopelasgiche [1]. Fra quelle l' ebraico primeggia per l'antichità, la semplicità, il nerbo; e se ne avessimo tutto il vocabolario, in vece di possederne solo una piccola parte, esso forse potrebbe accostarsi all' arabico in ricchezza: il greco poi è per ogni verso una delle prime loquele fra le sue sorelle, e forse la prima di tutte dopo il sanscritico e palico idioma. L'ebraico è l' espressione speciale del Giudaismo, e il greco del Cristianesimo. Ora, siccome ciascuno di questi due idiomi rappresenta una civiltà e una stirpe, vedesi che la rivelazione corse per due cicli etnografici, e mise in opera, come strumenti, due civiltà diverse, e per molti rispetti disparatissime. L'Idea discese da principio fra i Semiti, e vi fondò la tribù patriarcale, e poscia il popolo eletto degl' Israeliti. Ricomparve fra i primi e gl' Indopelasghi (ramo dei Giapetidi), e instituì il Cristianesimo. Il Giudaismo fu asiatico, e il Cri-

[1] La famiglia delle lingue, che io chiamerei camitiche, è forse ancor più perfetta; ma i popoli, che ne serbano le reliquie, dai Biscaglini in fuori, sono tutti immersi in profonda barbarie.

stianesimo principalmente europeo: l'uno orientale e l'altro occidentale. Ma il primo fu solamente conservatore delle verità ideali, onde venne ristretto fra termini immobili; laddove il secondo, essendo custode e propagatore ad un tempo, non è locale e immoto, come il primo, ma espansivo ed universale. Il che si riscontra mirabilmente colle due indoli opposte dei Giapetidi e dei Semiti, dei popoli ponentini e dei subsolani; gli uni per lo più vaghi del moto, desiderosi di novità, instabili e progressivi, gli altri amatori di quiete, guardiani dell'antico e stazionari nelle loro instituzioni.

Non si può negare che vi sia predestinazione pei popoli, come per gl'individui, e che nei due casi il divino ordinamento abbia un doppio aspetto, secondo che riguarda i doni della grazia, o i beni della natura. Dalla somma di queste varie predestinazioni, e dal loro intrecciamento, nascono l'armonia morale del mondo, e la storia della Providenza. Chi nega la predestinazione naturale o sovrannaturale, rimuove l'intervento divino dalle cose umane: chi l'esagera, togliendo o menomando l'arbitrio, la distrugge anche in effetto, poichè essa non si addice alla natura del principio creativo, se non in quanto sa piegare soavemente a' suoi fini la libertà creata, senza violarla ed offenderla. Da un lato, si annulla il concetto dell'Ente, dall'altro, si dimezza quello dell'esistente, o si altera la vera notizia dell'efficacia creatrice: in ogni caso si travolge la formola ideale. Imperocchè, se Iddio non governa le cose umane non è provido, nè quindi creatore; la providenza essendo una continuata creazione: e se la virtù creatrice non può muovere l'arbitrio, senza costringerlo, ella non differisce dalla virtù creata, e l'onnipotenza propria della Cagion prima non sovrasta all'efficienza finita delle cause seconde. D'altra parte, se gli spiriti creati non sono liberi, l'ordine morale perisce e l'universo manca del suo fine; giacchè la ragion teleologica di esso è riposta nella mentalità schietta, da cui la moralità è inseparabile. Ma se il mondo non ha un fine, vien meno il secondo ciclo creativo, senza il cui concorso l'altro ciclo non può sussistere, nè accordarsi colla sapienza e perfezione infinita della Mente creatrice.

La stirpe semitica fu sortita da Dio, per essere depositaria della rivelazione posteriore al diluvio. Ella si può considerare come lo strumento principale della civiltà ortodossa più antica; imperocchè da lei uscirono i primi germi, onde approfittarono in appresso i legislatori, i savi e i capisetta delle altre stirpi. Vedremo altrove ch'essa non fu certamente estranea alla vetustissima cultura degl' Indi, degli Egizi e di altri popoli asiatici, e che nelle età succedenti, e a diversi intervalli, l'insegnamento

autorevole del più illustre ramo semitico fu in qualche modo rinnovellato nelle parti più lontane del globo. I Fenicii recarono in Grecia, nell'Affrica, nell' Iberia, nella Britannia, e probabilmente in alcune parti delle Gallie e delle costiere sarmatiche, i semi della loro cultura: l' alfabeto di quasi tutti i popoli deriva per diretto o per indiretto dal fenicio [1]. Le lingue semitiche non sono già inorganiche, come afferma Federigo Schlegel [2], giacchè l'addizione degli affissi e dei suffissi, e il variare delle vocali nella pronunzia, formano un vero organismo; ma si distinguono dagl' idiomi indopelasgici, perchè posseggono un elemento invariabile in certe consonanti, onde risulta l'unità e immutabilità delle radici. Le quali corrispondono alle idee tipiche, o vogliam dire platoniche, e i vocaboli derivativi alle determinazioni accidentali di esse. Perciò negl'idiomi semitici l' unità organica prevale alla moltiplicità, laddove negl' indopelasgici avviene il contrario, il centro organizzativo essendovi modificato dalle aggiunte, e gli accessorii predominando spesso al principale. Onde segue che le favelle semitiche, esprimendo meglio col loro organismo la formola ideale, e il processo discorsivo dello spirito, si possono considerare come la famiglia etnografica più antica e forse meno disforme dal genio della loquela primitiva [3].

I Giapetidi sono popoli attivi, e i Semiti contemplativi: questi destinati alla conservazione del pensiero rivelato, quelli all' esplicazione di esso, e al moto della vita operativa. Amendue partirono fra loro il primitivo retaggio della civiltà ortodossa, da cui sembra che i Camiti si scostassero assai più grossamente e prima di ogni altra schiatta. La filosofia, che è l'esplicazione discorsiva della formola rivelata, fu opera dei popoli giapetici. Credesi comunemente che gli abitatori dell' India siano un popolo immobile, dedito alla contemplazione. All'incontro, io stimo che nessuna gente sia più attiva degl' Indiani; se non che, l'azione loro è più interna che esterna, e si esercita più volentieri nel campo della speculazione e della fantasia, che in quello del traffico, della politica e

1 Dico quasi tutti, e non tutti. I caratteri piramidali o cuneiformi dei Caldei, e i runici degli Scandinavi par che si debbano eccettuare; benchè la convenienza numerica di quest' ultimo alfabeto col più antico de' Greci abbia indotto altri ad ammettere una connessione storica fra loro. Per ciò che spetta ai segni geroglifici degli Egizi, dei Cinesi, dei Peruviani e degli Aztechi, avrò forse occasione di parlarne altrove.

2 *Ess. sur la lang. et la phil. des Ind., trad.*, Paris, 1837, div. 1, chap. 3, 4, p. 34 seq.

3 *Teor. del Sovr.*, not. 19, p. 376.

della guerra. I conquistatori, gli eroi, i dominatori dell' India, sono Viasa, Valmichi, Diaiadeva, Calidasa, Capila, Patandiali, Diaimini, Gotama, Canada, Budda, non meno famosi di Roma e di Crisna, ma assai più autentici e gloriosi, poichè le loro imprese intellettuali durano ancora al dì d'oggi. Egli è d' uopo distinguere la contemplazione dalla speculazione: quella è la base della filosofia, ma non basta a crearla. Lo strumento filosofico è la riflessione; la quale, essendo operativa di sua natura, importa moto e progresso. La contemplazione sola è attissima a conservare le verità, che sono l'oggetto immediato dell'intuito, ma non è sufficiente ad esplicarle, riducendole a grado di scienza. D'altra parte, lo speculare, che è l'azione dell' intelletto, abbisogna, come l'opera esteriore, di un fondamento, di una regola, di uno scopo somministrato dalla contemplazione congiunta alla parola. Ora i popoli aramei, essendo contemplativi e tradizionali per eccellenza, erano atti nati a questo ufficio di conservare e comunicare alle varie nazioni il germe ideale. Così la doppia notizia del vero fu compartita a due grandi schiatte distinte: i Semiti serbarono e tramandarono la formola, i Giapetidi l'esplicarono. Gli uni ebbero la scienza dei principii; gli altri quella delle conseguenze: i primi furono il popolo religioso; i secondi, il popolo filosofo.

Fra i primi Giapetidi della schiatta indopelasgica, le nazioni iraniche furono il ramo più illustre, e da loro, come da ceppo comune, uscirono le popolazioni più culte di quella famiglia. Perciò gli Aramei e gl' Iraniesi antichissimi sono verso i popoli succedenti, due genti madri, da cui nacque per modo diretto o indiretto la civiltà universale. Vedremo, quanto sia probabile, che lo stesso incivilimento della stirpe mongolica abbia preso dall' Iràn le mosse, o almeno i primi incrementi. Chiamo nazioni madri quelle, la cui coltura e continuità nazionale risale fino ai primi tempi, e intrecciandosi con quella dei prischi Noachidi dell'età anteriore alla falegica, non si spense nel seguito, benchè si oscurasse e alterasse. Elle si distinguono dalle altre, perchè avendo custodita qualche porzione d'intellettuale retaggio e alcuna favilla di gentilezza, non imbarberirono mai affatto; laddove le altre genti arrozzirono e insalvatichirono, e solo alcune di esse dopo qualche secolo si riscossero da tale fierezza (nella quale le più infelici vivono ancora ai nostri giorni), e una nuova civiltà cominciarono. E do loro il nome di madri, perchè appunto da esse uscì la scintilla, che animò e illuminò gli altri popoli caduti nelle tenebre e nel sonno della barbarie Le nazioni madri ebbero però il doppio vantaggio di non ricevere altronde i semi del civile culto, e di esserne cortesi al rimanente del mondo. Ma se ci facciamo ancor più alto nelle memorie dei tempi, elle ci appariscono come due rami di un solo

tronco più antico, che si può chiamare mesopotamico o sennaaritico, dal seggio, che gli assegnano le condizioni geografiche e le tradizioni. La regione intrafluviale dell'Eufrate e del Tigri fu, secondo ogni verosimiglianza, il centro posdiluviano, donde mossero le genti, che sparse a levante nella Persia, e a ponente nella Soria, si veggono nel crepuscolo della storia, come parellele di età e di coltura. I cenni contenuti nella Genesi, la fertilità del suolo, la spontaneità del frumento, la vicinanza del mare, la memoria delle prime città e conquiste, la posizione centrale del paese verso le varie parti dell'antico continente, la proporzionata distanza di esso dall'India e dall'Egitto, che sono i due estremi della civiltà antichissima, e altre circostanze, concorrono a mostrarci le pingui costiere di quelle due fiumane, come il domicilio dei primi Noachidi, e la cuna dell'incivilimento. Egli è anche verosimile che ivi le due stirpi dei Giapetidi e dei Semiti pigliassero l'una dell'altra, e insieme per qualche parte si mescolassero; onde forse nacquero i vestigi semitici, che si trovano così nel Bramismo e nel Buddismo indico [1], come negl'idiomi persici, e il genio indosemitico, provato dal Lepsio, della lingua cofta. Ma certo, come le lingue furono confuse, lo smembramento dovette subito incominciare; onde il ceppo mesopotamico si vuol piuttosto considerare come anteriore ai tempi falegici, che come molto posteriore [2].

1 Non si confonda il Bramismo col Bramanismo. Quello è un culto speciale, opposto al Sivaismo, e di cui il Visnuismo pare un rinnovamento posteriore. Questo è una sintesi dei tre culti relativi alla Trimurti, e ha un' origine assai più recente.

2 Si potrebbe obbiettare a questa sentenza, che dopo la divisione, fiorirono e durarono per molti secoli i Caldei, le cui parti nell' incivilimento e nella corruzione dell' antica Asia, sono notabilissime; i quali dal seggio del loro dominio mesopotamici, anzichè iranici, dovrebbero appellarsi. Ma siccome egli è probabile che questa casta sacerdotale fosse indopelasgica, anzichè semitica, venisse da tramontana, abitasse originalmente ne' paesi montagnosi, presso dove ebbe origine il magismo, riformato poscia da Zoroastre, e fosse lo stipite, onde i Gordiei e Carduchi di Senofonte e di Alessandro e i moderni Curdi, fuor di dubbio indopelasgici, discesero (V. GESENIUS, *Thes.*, p. 720); ella si può considerare, come appartenente all' Iràn, purchè non si voglia dare a questa denominazione geografica una precisione affatto geometrica. Dicendo io spesso che l' Iràn fu la seconda culla del genere umano, e considerandolo come la fonte principale dell' antichissima civiltà gentilesca, spiegherò in due parole il senso, in cui si dee intendere la mia proposizione. Io intendo, sotto il nome d'Iràn, non la sola Aria de' Greci, ma tutto il paese, che si stende dal golfo persico alla Transossiana, che è in gran parte il Turàn degli antichi Orientali, e dal Tigri all'Indo, compresovi il doppio littorale di questi due fiumi, e quindi un certo margine a ponente e a levante. Tre razze abitarono questo paese, fin dai tempi più vetusti; cioè i Camiti a mezzogiorno, i Semiti a occidente, e i Giapetidi nel centro e a

Se i Semiti sono la stirpe più ideale, per l'indole e la lingua, e hanno il vanto, unitamente agl' Iranici, di essere i primogeniti della civiltà, gli Ebrei furono tra i Semiti gli unici conservatori dell'Idea nella sua perfezione originale, perchè soli privilegiati di una nuova rivelazione. La quale, presso gl'Israeliti, si può considerare come continua; perchè Iddio pel ministerio de' profeti e degli scrittori agiografi, la rinnovava, ogni qual volta un intervento straordinario era richiesto alla conservazione del divino deposito. Iddio, dopo aver dato a tutta l' umana famiglia il patrimonio del vero rivelato, abbandona gli altri popoli all'arbitrio e alle forze di natura; ma esercita sopra gl' Israeliti una vigilanza particolare: gli guida, come dire, per mano, e gli rialza ad ogni loro caduta, con una vicenda continua d' inspirazioni e di prodigi. Consiglio sapientissimo, non arbitrario, nè superfluo, e quindi altamente credibile, perchè senza di esso, la cognizione ideale spegnendosi sopra la terra, sarebbero mancati seco l'ordine morale e il fine ultimo dell' universo. Quindi è che gli annali della gentilità rappresentano il regno tumultuario e disordinato della libertà umana, a cui Iddio permette per un certo tempo il predominio; laddove la storia degli Ebrei ci mostra più compito il regno della Providenza. La scienza ideale, presso i pagani, è sottoposta alle vicende dell'arbitrio: si oscura, s' interrompe, risorge, scade, fiorisce, si guasta, si perfeziona, come le altre cose, secondo il flusso e il riflusso del corso

settentrione. Distinguo fra i Giapetidi il ramo tartarico o giallo, dal ramo bianco o indopelasgico, e considero il primo come l' autor principale della civiltà giapponicocinese e americana; imperocchè, proverò altrove essere assai verosimile che gli autori dei Ching e del Tao, i Chiapanechi, i Toltechi, gli Aztechi e altri popoli dell'America tropicale abbiano attinto (mediatamente, quanto si voglia), alle fonti iraniche dei primi tempi. Fra queste varie stirpi, o diversi rami della stessa stirpe, l' indopelasgico prevalse agli altri in un tempo antichissimo, ma impossibile a determinarsi con precisione, e divenne quasi unico signore dell' Iràn, benchè s' incorporasse alcune tribù semitiche, e largamente si propagasse, eziandio nell'Asia centrale, dove gli Usùn e i Tingling più tardi cel mostrano: i Camiti quasi affatto espulsi si sparsero a ponente e a levante, nell'Affrica, nell'India e nei prossimi arcipelaghi. La schiatta indopelasgica, divenuta dominatrice dell' Iràn, ci è rappresentata da quattro caste sacerdotali e incivilitrici, i Caldei, i Magi, i Bramani e i Samanei, che usciti dai paesi montagnosi e boreali, si sparsero, i primi a ponente nella Mesopotamia e nei paesi vicini, i secondi nel centro e ad ostro, i penultimi e gli ultimi a levante, ed entrarono nell' India, riducendola successivamente sotto la loro signoria. Una quinta casta ieratica, cioè i Sabi o Jerogrammi egizi, ha con quelle una manifesta corrispondenza. I sacerdozi della Fenicia, dell'Asia minore, dei Pelasghi, degli Eolodoriesi, degli Etruschi, dei Celti e dei Germani hanno pure molte analogie, benchè minori, colla quadruplice ierocrazia iranica, la quale si può considerare come il ceppo primitivo di tutti i sacerdozi dell'antichità gentilesca.

civile; ma non è mai perfetta. Al contrario, appo gli Ebrei, ella dura nella sua pienezza; e la continuità dell'Idea produce la continuità della storia. « I tempi storici, » dice un dotto e savio scrittore, « non si « stendono, oltre dieci secoli, innanzi all'era volgare, salvo presso gli Ebrei [1]. » I Gentili non hanno storia propriamente detta, prima di questa epoca; laddove per contro gl'Israeliti non hanno mitologia; imperocchè la mitologia è verso la storia ciò che è la corrotta cognizione ideale contenuta nella filosofia e nelle credenze gentilesche, verso la notizia pura e adequata dell'Idea, qual si trova nella sola rivelazione. Questo privilegio di possedere una storia non interrotta, e risalente fino alle prime origini, è degno di gran considerazione, e si attiene all'altra prerogativa del possesso ideale. Imperocchè gli Ebrei ebbero una storia, perchè dotati di ferma regola cronologica, e serbarono la memoria dei tempi, perchè fioriva presso di essi una tradizione regolare e non interrotta. La quale fu mantenuta da loro, perchè a culta società organati, prima col governo patriarcale, e poi cogli ordini mosaici; privilegio nato dalla notizia del vero ideale, principio dell' unità e dell' armonia civile. Tantochè dal possesso dell'Idea compiuta, frutto di un'assidua rivelazione, nacque ogni prerogativa del popolo eletto.

Il quale è il solo popolo immortale e perpetuo fra le nazioni della terra, a malgrado delle indicibili calamità, che lo afflissero, e della perduta indipendenza nazionale. La sua tenace vitalità proviene dall' essere egli immedesimato coll' Idea primitiva: la sua morte, come popolo, dall' aver disdetto il suo omaggio all' Idea rinnovata e umanata. È perpetuo, in quanto ammette l' Idea; è disperso, in quanto la ripudia. Mosè ridusse a popolo le tribù d' Israele, esplicando divinamente il monoteismo rivelato di Abramo, e riducendolo alla formola squisita del tetragramma: Jeova o Jova, cioè l' Ente, fu l'anima della nazione israelitica. Ma quando gli Ebrei rinnegarono in Cristo la nuova manifestazione dell' Ente pel Verbo, essi morirono, come nazione, e continuarono a vivere sparsamente, come stirpe. Infatti dopo l'ultima presa di Gerusalemme, gl'Israeliti tornarono ad uno stato analogo a quello, in cui erano vissuti prima di Mosè institutore della nazione, e in cui rovinarono a tempo sotto i re, in pena dell'idolatria e delle corruttele. Tanto è vero che l'indipendenza nazionale, fonte di libertà e di ogni bene civile, ha nell'Idea le sue radici! Così quella forte ed infelice schiatta divenne raminga o esulante per la terza volta sulla terra straniera; e durerà in tal condizione, finchè ado-

[1] Heeren, *De la polit. et du comm. des peup. de l'antiq.*, tom. III, p. 9.

rando il Vero umanato, ritorni al seno degli antichi fratelli, e ritrovi per opera loro un' altra patria nella Chiesa.

Gl' Israeliti furono depositari e custodi della rivelazione: a questo scopo collimano manifestamente tutti i loro instituti. Ma per ben comprendere in che modo conservassero il deposito loro commesso, e ai posteri lo tramandassero, bisogna distinguere la dottrina tradizionale dalla dottrina scritta. La qual distinzione è la chiave opportuna di molti problemi, altrimenti insolubili, intorno a quel popolo straordinario, e l'averla trascurata sviò molti scrittori moderni, d' altra parte dottissimi, dal diritto cammino. Nè ammettendo quelle due dottrine presso gli Ebrei, domandiamo per essi uno special privilegio; giacchè tal condizione è comune sottosopra a tutti i popoli antichi e più o meno a tutti i popoli del mondo. Trattandosi di una materia rilevante e negletta, ci sia lecito il ripigliar le cose un po' più da alto.

Assai volgare è la distinzione fra la scienza acroamatica, e la scienza essoterica [1], in quanto si applica ad alcune scuole e sette, religiose e filosofiche, degli antichi tempi. Ciascun sa che la prima era secreta e propria di pochi, la seconda, pubblica e comune a tutti. Ma ciò che per ordinario non si avverte, si è che questa distinzione nella sua sostanza è naturale, non artificiale; ragionevole, non capricciosa e arbitraria; essenziale, non accidentale agli ordini della natura e della società umana; perpetua e non temporaria, universale e non locale; comune a tutti gli ordini del sapere, e non propria della filosofia o della religione. Imperocchè essa ha per fondamento legittimo un fatto, o dirò meglio una legge di natura non possibile a distruggersi, cioè l' ineguaglianza intellettiva e civile degli uomini. I quali sono pari e fratelli, per ciò che spetta alle essenziali condizioni della loro natura; ma sono ineguali in tutte le altre cose. E tal disuguaglianza è di due specie. L' una deriva dalla disparità delle attitudini e degl' ingegni, ed è naturale, legittima, necessaria per l'organazione sociale; giacchè, senza di essa, non può aversi quell'armonia civile, cui la sapienza dorica paragonava all'armonia del mondo, nè quel religioso consorzio, onde emerge il Cosmo oltranaturale, e il corpo bene ordinato della Chiesa ortodossa [2]. L' altra, che proviene dalla dispari partecipazione ai benefizi civili, e dalla educazione, può e dee scemare

1 Per evitare il facile equivoco delle voci *esoterico* o *exoterico*, chiamerò sempre *acroamatica* la dottrina privilegiata, secreta, ed *essoterica* (cioè *exoterica*) la dottrina comune e pubblica. La prima è per lo più orale e auricolare, e la seconda, scritta; ma per questo rispetto le loro parti talvolta si scambiano.

2 1 Cor. XII, 4-30.

e spegnersi col tempo, a mano a mano che i beni e i vantaggi del vivere insieme si vanno allargando e moltiplicando fra i cittadini; se non che, ella non può cessare ad un tratto, ma solo per gradi, e mediante le soavi ed efficaci influenze della cultura cristiana. Ora la separazione della dottrina essoterica dalla acroamatica è fondata su questa doppia inegualità; giacchè, se l'ingegno e la sufficienza variano naturalmente e casualmente fra gli uomini, la cognizione del vero non può appartenere in egual modo a tutti. Molte verità, cioè le più difficili e recondite, saranno sempre il retaggio di pochi, vale a dire di quella aristocrazia naturale e spontanea, che pel doppio concorso delle facoltà native e dell'educazione, è l'eletta e il fiore intellettuale della specie umana. V'ha perciò una scienza dei dotti diversa dalla popolare, e distinta da essa, non già in virtù di un monopolio e privilegio stabilito dalla frode o dalla violenza, ma per effetto di un ordine di cose naturalmente sortito, e non possibile a mutarsi. E coloro che vorrebbono sbandirlo, in quanto muove dalle leggi cosmiche, fanno opera vana, anzi dannosa, come si vede in certuni, che da un secolo in qua pretendono di volgarizzare la scienza, e renderla comune a tutti. Ma in vece, che si è ottenuto? Forse di far veri dotti degli spiriti mediocri? No certo, perchè la mezzanità in un dato genere non può esser vinta dall'arte, come l'esercizio non potrà mai fare di un uomo floscio o infermiccio un valido lottatore. In cambio di erudire gli uomini, non s'è conseguito altro che peggiorare le dottrine. Errano grandemente i moderni nella scienza e nella politica, negli ordini del pensiero e in quelli dell'azione, a riporre il vero progresso nel volgareggiare gli uomini eccellenti, in vece di estollere e nobilitare al possibile il volgo; nell'abbassar l'Idea fino alla statura pigmea della moltitudine, in luogo di sollevar gli uomini, per quanto si può, all'altezza dei dogmi ideali. Il vero perfezionamento consiste nel salire e non nel discendere, benchè questo sia assai più agevole a chi è vago di correre, ma scarso di spiriti e di lena. Se volete accomunare il sapere a tutti gl'ignoranti, e il poter civile a tutti i cittadini, siete costretti di misurar l'uno e l'altro dalla mediocrità o nullità dei più, e avrete una scienza bambina e un governo barbaro. La democrazia scientifica non è meno esiziale alle scienze, che la democrazia civile agli stati. Onde, come introducendo il dominio della plebe nella città, se ne guasta il vivere pubblico, e si ottiene un'anarchia universale, o un reggimento rozzo e incivile; così permettendo il governo del sapere all'arbitrio della moltitudine, non si guadagna l'addottrinamento degl'inetti, ma la comune ignoranza di tutti. V'ha senza fallo una parte di coltura, onde tutti debbono partecipare, quali sono la morale, la religione, e molte notizie appartenenti alla vita pubblica e privata: ve n'ha un'altra, meno neces-

saria, ma utile universalmente, e atta ad essere con profitto diffusa, la qual versa in quelle nobili lettere, che porgono a chi ci dà opera un innocuo diletto, perfezionano il senso del bene e del bello, ammansano e ingentiliscono gl'animi, rendendoli più dolci e più moderati. La somma di queste cognizioni, che formano la sapienza popolare, sono accomodate e fruttevoli a tutti, nè si potranno mai propagare con troppo zelo in ogni classe di cittadini. Se il vezzo dei giornali avesse questo scopo, e scegliesse i mezzi acconci ad ottenerlo, sarebbe degno di grandissima lode. Ma la scienza volgare, non che essere tutta la scienza, è solo una piccola parte ed elementare di essa; e così angusta com'è, non può anco sussistere, senza gli aiuti e gl'influssi di una dottrina privilegiata e più eccelsa. Quando i pochi non sanno molto, e non si avanzano nel sodo e squisito sapere, i molti finiscono col saper nulla, perchè il capitale delle cognizioni non si conserva con altro, che con nuovi acquisti. La sapienza popolare è come il fiore di quella dei dotti, e ne viene generata e nudrita; tantochè questa diminuendo o mancando, quella se ne risente, come, dissecando la fonte, scemano ed inaridiscono i rivi. Ogni disciplina contiene molte parti, le quali per l'ingegno e lo studio continuato e profondo, che richieggono, non possono essere a dovere coltivate dai più. Vi sono poi certe scienze di soggetto più astruso e recondito, come la matematica e la metafisica, inaccessibili di lor natura alla moltitudine; le quali formano una dottrina veramente acroamatica, che sarà tale, sino alla fine del mondo. E certo io reputo, verbigrazia, che gli scritti del Vico, del Kant, del Newton, del Lagrangia non siano e non possano essere più popolari, eziandio nei paesi più civili, che anticamente si fossero nell'Egitto e nell'India i libri ermetici e i Vedi.

Ciò che trovasi di assurdo nella separazione della dottrina essoterica dall'acroamatica presso gli antichi, dipende dal sistema delle caste, che fra quelli signoreggiava. Ora le caste ereditarie non possono essere legittimate, se non dalla necessità, che milita soltanto in una certa epoca della storia delle nazioni; laddove le caste elettive, cioè le classi varie della culta cittadinanza, appartengono all'essenza dell'organismo sociale. Quanto l'aristocrazia ereditaria, che sostituisce il fato della nascita alla sapienza dell'elezione, è, fuori di certi casi, ingiusta e dannosa, tanto l'aristocrazia naturale ed elettiva è parte integrante del civil progresso. Cristo instituendo la sua religione e la Chiesa, e ricomponendo con esse l'unità spenta del genere umano, abolì l'eredità, e vi sostituì l'elezione. Ma non disse solo fratellanza, come affermano certi interpreti odierni: disse di più paternità, autorità e gerarchia: senza le quali la società ecclesiastica e civile discorderebbero dalle leggi cosmiche, e non renderebbero ima-

gine dell'armonia del mondo. Mosè, che prima di Cristo avea già adombrato quest'ordine di cose nel piccol giro di Palestina, stabilì l'eredità del pontificato e del sacerdozio in una famiglia, e in una tribù particolare, perchè richiesta in que' tempi; giacchè un istituito, arbitrario in sè stesso può essere necessitato dal genio di un popolo, e dalla consuetudine di una età. La successione ereditaria di una famiglia o di un ceto, monarchica od aristocratica, è spesso una condizione necessaria, per dare a uno stato quella fermezza, stabilità, forza, energia, da cui dipendono la sua conservazione e ogni futuro incremento; onde si può chiamare il principio conservativo degli stati, e il perno immoto, su cui si aggira il corso civile della nazione. Sarebbe temerità grande il volere far l'indovino intorno all'esito e alle condizioni future dei progressi sociali; ma ciò che puossi affermare si è, che gli stati più longevi e fiorenti, onde la storia antica o moderna faccia menzione, diedero accesso al reditaggio, eziandio negli ordini politici. Non si ha memoria di alcun popolo, che abbia operate cose grandi, e sia vissuto una lunga vita, in cui congiunte non fossero e contemperate sapientemente l'eredità e l'elezione. Sparta, Roma repubblicana, la Venezia del medio evo, e la moderna Inghilterra il dimostrano; come gli esempi soli di Roma imperiale, e della Polonia, basterebbono a chiarire, che se l'elezione è male intesa e usurpa il luogo dell'altro principio, il frutto salutifero si converte in veleno. Questa è la ragione, per cui gli amatori di libertà, che non amano di sognare (giacchè i sogni in politica sono molto pericolosi), antipongono negli ordini presenti di Europa la monarchia legale alla repubblica. Il genio rozzo e caparbio degl' Israeliti contribuiva pure a rendere opportuno il puntello ereditario del levitato; oltre la consuetudine di tutto l'antico mondo civile. Imperocchè egli è forza che fra i popoli vicinanti corra sempre una certa armonia, come fra i vari individui di una sola nazione; acciò i loro instituti si aiutino a vicenda, e non discordino, nè guerreggino insieme, come suole accadere nel caso contrario. E questa è un'altra cagione, per cui la monarchia civile è richiesta alle grandi nazioni di Europa; giacchè l'ineguaglianza della loro rispettiva cultura, rendendo impossibile presso molte il governo repubblicano, fa sì che torni impraticabile a tutte; chè un gran principato non può allignar nè fiorire ai fianchi di una grande repubblica. Ai tempi di Mosè lo stato a caste era quasi universale; onde il sapientissimo legislatore ne imitò il buono, deputando una tribù particolare alla conservazione del sacro deposito; ma ne cessò il reo, cioè quanto noceva alla libertà e parità civile. I Leviti erano conservatori della legge, e avevano privilegi idonei a questo effetto; ma nel resto si pareggiavano agli altri cittadini; anzi dal canto delle possessioni loro sottostavano; onde sarebbe assurdo il volerli paragonare politicamente ai Bramani, ai Magi, ai Caldei,

ai Selli [1], ai Druidi, ai Teopischi [2], agli Xequi [3], agli Scaldi [4] di Fionia e di Upsala, ai Sabi o Ierogrammi [5] di Meroe e di Tebe.

La separazione delle due dottrine invalse presso gli Ebrei, come presso i popoli Gentili, benchè sotto condizioni alquanto diverse. Mosè mirava a due fini principali, cioè a serbare intatto dalla paganica corrutela il monoteismo, base della idealtà, dell' unità e della indipendenza nazionale, e a mettere in sicuro tutto l' altro deposito della rivelazion primitiva, tramandato dai primi Noachidi agli Abramidi, e da questi agl' Israeliti, per la successione del patriarcato. Al primo intento fu indirizzata la legge scritta; all' altro l' oral tradizione. L' esistenza di questa, oltre che risulta chiaramente dalla natura della cosa, è comprovata dalle allusioni e dalla testura della dottrina scritta, dall' opinione costante degli Ebrei, dalle sette tradizionali e antitradizionali, che sorsero verso i tempi di Cristo; le quali sarebbero storicamente inesplicabili, senza l'esistenza di una tradizione anteriore. E veramente in qualunque popolo di pensanti e di parlanti anche barbari, v' ha una suppellettile più o meno abbondante di notizie religiose, storiche, civili, domestiche, pubbliche, che si tramandano di bocca in bocca, e di generazione in generazione. Non si trova forse una sola società, eziandio selvaggia, sprovveduta affatto di tradizioni; e mi sarebbe facile il provarlo, riandando le popolazioni più efferate del globo, se il solo novero di esse non fosse troppo lungo e tedioso. Quando poi la società è culta, possiede l' arte di scrivere, e ha monumenti autorevoli di storia, di leggi, e di religione, v' ha sempre una parola, che serve di chiosa, di amplificazione e di supplemento alle scritture; la quale assai più vecchia degli scrittori, si comunica più o meno

[1] Sui Selli e sui Tomuri, sacerdoti pelasgici di Dodona, vedi il Sainte-Croix (*Rech. sur les myst. du Paganisme*. Paris, 1817, tom. I, p. 28-29), il Creuzer (*Relig. de l'antiq.*, tom. II, p. 537, 538), il De La Nauze (*Mém. de l'Acad. des Inscript.*, tom. VII. Mém. p. 167, 168), e il De Brosses (*Mém. sur l'oracle de Dod. Mém. de l'Acad. des Inscript.*, tom. XXXV).

[2] *Teopixqui*; ministri dei teocalli, sacerdoti degli Aztechi, da *Teotl.* (*Theos*), Dio (HUMBOLDT, *Essai polit. sur le roy. de la nouv. Esp.*, liv. 2, chap. 6).

[3] Gli *Xeques* erano i sacerdoti di Condinamarca, instituiti da Bochica, che fu il Manco, l'Amalivaca e il Quetzalcohuatl della Colombia (MALTE-BRUN, *Préc. de la géogr. univ.*, liv. 187. BALBI, *Abr. de géogr.* Paris, 1833, p. 1090. PARAVEY, *Mém. sur l'orig, de la civil. des peup. du plat. de Bogota*. Paris, 1835).

[4] Nome dei poeti e sacerdoti scandinavici (MURRAY, *Comm. soc. reg. Gotting.* Ad an. 1774, part. 2, p. 83, 84).

[5] I Ierogrammi o savi egizi si chiamavano Sabi in cofto (IABLONSKI, *Panth. ægypt.* Francof., 1750, part. 3, p. XCI, XCII).

pura ai tempi che seguono. Imperocchè gli autori, ancorchè facondissimi, non possono stendere tutta quanta la loro dottrina sulle carte, e loro è forza lasciarne molte parti alla viva voce, onde l' han ricevuta; il che dovette verificarsi specialmente nelle scritture antichissime, che per la forma concisa è poetica del dettato consueta a quei tempi, aveano d'uopo di scolie quasi perpetue. Chi non vede, leggendo i primi capitoli del Genesi, il vaticinio di Giacobbe, i canti di Mosè, e parecchi capi delle sue leggi, che tali scritture abbisognavano di un vivo comento, che le illustrasse? Ma la tradizione può essere organata, o lasciata all'arbitrio di ciascuno. Nel secondo caso, ella si corrompe di necessità in breve, come avviene a tutte le popolari memorie. Nel primo, ella vuol essere consegnata alla custodia di pochi individui e tragittarsi in modo regolare, per opera d'uomini così condizionati, che ne venga rimosso ogni pericolo d' inganno e di frode, e niuno possa farsi, anche volendo, ministro d'errore alle seguenti generazioni. Ora una scienza commessa a pochi, diventa naturalmente acroamatica, rispetto alla moltitudine, ancorchè non vi sia uso o statuto determinato, che prescriva il secreto, e minacci di pena i violatori. Il che si verifica tanto meglio, quanto più le cose insegnate sono speculative, astruse, difficili, sovrastanti alla comprensiva e alla curiosità volgare. Così anche oggi le dottrine, che s' insegnano in una scuola di geometria sublime, di geodesia, d' idraulica, sono acroamatiche, rispetto al comune degli uomini, benchè niuna legge interdica altrui d' informarsene. Se poi alla natura dell'argomento si aggiunge un divieto positivo, o almeno una consuetudine, che supplisca alla legge, la dottrina privilegiata diventa ancor più impenetrabile alla plebe. Il che ebbe luogo presso gli Ebrei ; giacchè Mosè non avrebbe potuto ottenere il fine delle sue ordinazioni, e preservare intatto il monoteismo, se i dogmi tradizionali fossero stati universalmente conosciuti. Il sommo legislatore avea dinanzi agli occhi l'esempio dei popoli Gentili, presso i quali le verità più sante aveano occasionati errori detestabili, assai prima che sorgesse l'instituto castale, e i sacerdoti provvedessero con un positivo acroamatismo alla preservazione di quel poco che ancor sopravviveva degli antichi insegnamenti. Egli distinse pertanto la dottrina in due parti: e l'una comprendente il monteismo, il decalogo, gli eventi e gli statuti, fece di pubblica ragione, l'altra, che compiva la prima, venne lasciata all' orale ammaestramento, che fino allora l'avea custodita. Se tu leggi il Pentateuco, ci trovi di molti luoghi, che accennano a dottrine recondite, non insegnate, nè dichiarate nel libro ; onde t' accorgi che la mente dello scrittore si stendeva più là della materia di esso. Per tal modo, le verità più delicate e facilmente pericolose, mentre celavansi all' universale, si additavano agl' intelligenti, con brevi e misteriosi richiami (che erano come un invito fatto loro di ricorre a più co-

piose fonti), collegavano la parola scritta colla parlata, e facevano sì, che l'una dell' altra abbisognasse, e scambievolmente. La tradizione poi fu ordinata cogli ordini religiosi e politici dei Leviti, e degli anziani; e pare che sotto i re le scuole profetiche vi partecipassero; come si ricava dalla storia di Samuele, di Elia e di Eliseo. In appresso sorsero varie sette fra i conservatori della tradizione, come quelle dei Farisei, dei Talmudisti, dei Cabbalisti; i quali, avendo corrotta la dottrina acroamatica, suscitarono alcune scuole di opponenti, che la ripudiavano affatto. Tali si mostrano i Sadducei e i Caraiti; i quali furono appo gli Ebrei presso a poco ciò che i Siiti, gli Zeiditi e i Vaabiti [1] fra i Maomettani, i Mazdechiani nella setta di Zoroastre [2], i Seichi e i Saadi [3] fra i seguaci del

[1] Abd-ul-Wahheb (seguo l'ortografia del Niebuhr, *Descript. de l'Arab.*, part. 2, chap. 6), nativo del Nedjed, fondò nel principio del secolo scorso la setta dei Vaabiti, che sarebbe forse oggi padrona dell'Arabia littorana, senza il contrasto e le crudeli vittorie d'Ibraim, figliuolo del bascià d'Egitto. I dogmi dei Vaabiti sono conosciuti. Questi settari sono gli Ussiti e i Protestanti moderni del Maomettismo, e la loro dottrina si connette per qualche parte con quella degl' Ismaeliti (ramo dei Siiti), che tiravano ad allegoria e convertivano in mero razionalismo i precetti dell'Alcorano. Alla setta Ismaelitica appartenevano pure i Carmati, che il Sacy ragguaglia coi Vaabiti, perchè alle dottrine licenziose congiungevano l'amore della rapina. Un' altra setta maomettana, cioè i Zindichi, di cui parla Tabari citato dall'Hammer (*Ann. des voy. de la géogr.*, etc., par Malte-Brun, Paris, 1808, seq., tom. XVII, p. 26, 27, 28), sorti sotto il regno di Musa Aladi, spinsero il razionalismo sensuale assai più oltre, e professarono un perfetto ateismo.

[2] Discepoli di Mazdèc, nativo di Neisabùr, e vissuto sotto il sassanide Cobàd, re donnaiuolo, che abbracciò la sua setta. Predicava la comunione dei beni e delle donne, ripudiava, come inutile, ogni autorità religiosa e civile. Nusirvàn (successore di Cobàd) lo fece morire, e sterminò la sua fazione (HYDE, *Hist. relig. vet. Pers.* Oxonii, 1700. — Cap. 21, p. 289, 290).

[3] I Seichi (*Seïkhs*, *Syk'h*, *Sikhs*) appartenevano da principio alla casta indiana dei guerrieri; poi si resero indipendenti, e formarono una confederazione; infine una parte di essi si ridusse a monarchia nel principio di questo secolo, sotto il celebre Randjit Singh, signor di Laora, il quale fu nello stesso tempo il Mecmet Ali, il Macuina, l'Alompra, il Radama, il Taofa, il Tameamea, e il Finow dell'India maestrale. Come setta religiosa, vennero organnizzati da Nanèch, nairo, nel secolo quindecimo, e riformati da Gurù Govinda, verso il fine del diciassettesimo, e il principio del seguente. Vedi sui Seichi e Nanèch, il Langlès e il Wilkins (*Rech. asiat.*, *trad. avec des notes de Langlès*, Paris, 1805, tom. I, p. 312-317). I loro dogmi sono noti. Men noto e più curioso è ciò che riguarda la loro ierocrazia, e il corpo degli Acali, cioè *immortali*, preti vestiti di azzurro, fregiati di braccialetti d'acciaio, e residenti sulle sponde di un lago, in Amritsir, che è la capitale ecclesiastica dei Seichi. Intorno a questa instituzione vedi il Malcolm (*Ann. des voy.*, par Malte-Brun, tom. XXIV, p. 115, 116). La setta dei Rochaniani, vigente presso alcune tribù afganiche (e fra le altre, presso i Ju-

Bramanismo indico, e i Protestanti, colla maggior parte degli altri eretici presso i Cristiani; imperocchè l'eresia, così nella vera come nelle false religioni, è sempre il ripudio o l'alteramento della scienza acroamatica cioè della tradizione legittima, o creduta tale.

Mosè nel preliminare della Genesi, quasi sul frontispizio del tempio magnifico da lui innalzato, allude a molti dogmi taciuti nel rimanente della Legge, e presuppone l'esistenza di una dottrina acroamatica; giacchè ivi trovi adombrato tutto l'ordine sovrannaturale espresso dall'Evangelio, e i due cardini del Cristianesimo, la caduta primitiva e la redenzione [1]. Ond'è, che la lettura di questi capitoli, come quella di alcune scritture posteriori, fu interdetta agl'Israeliti di età immatura; giacchè essa sarebbe tornata inutile o nociva, senza l'aiuto delle dottrine recondite. Ma a mano a mano, che gl'Israeliti andarono incivilendosi, gl'instituti mosaici consolidandosi, scemando da un lato l'attrattivo dell'idolatria, e crescendo dall'altro il numero degl'intelletti capaci di un cibo più robusto, la dottrina acroamatica si convertì graduatamente in essoterica, per opera specialmente dei profeti, e sotto la scorta dello Spirito, che ne guidava lo stilo e la lingua. Dal che ebbe origine quel progresso ideale, che si mostra evidente negli scrittori sacri, secondo che si accostano ai tempi di Cristo; il qual progresso non è altro che la divulgazione successiva della scienza più riposta. L'Evangelio infine compiè l'opera, e apparve come *la rinnovazione perfetta della dottrina primitiva, corrotta fra i Gentili, custodita in secreto, e comunicata a pochi fra gli Ebrei, ripubblicata*

sefzei, che si reggono a popolo), fondata da Baiazette afgano, che prima aveva professati i dogmi degl'Ismaeliti, e fiorente sotto gl'imperatori del Mogor, non pare molto diversa da quella dei Seichi (*Ibid.*, p. 117, 118, 119). Un'altra setta indica meno conosciuta, ma non meno degna di essere studiata, poichè, come i Seichi, si mostra propensa ad abbracciare il Cristianesimo, è quella dei Saadi (*Saads*), fondata, più di un secolo e mezzo fa, da Set Gurù, e sparsa pel Decàn, per la provincia di Bengala, e altrove. I Saadi adorano un Dio solo, invisibile, onnipresente, onnipotente, provido, misericordioso; rigettano gl'Iddii del Bramanismo, e interpretano gli avatari di Visnù in senso allegorico; si astengono dal culto delle imagini, dai pellegrinaggi, dalle abluzioni; festeggiano il sabato; usano la scomunica; si governano per assemblee mensuali e annu[illegible] la poligamia e le seconde nozze nelle donne; credono al giudi[illegible] risurrezione dei morti (*Nouv. ann. des* [illegible] *Syrièa* et Ma[illegible] 1819, tom. VI, p. 96-106). La setta [illegible] di cui [illegible] e il Desguignes, stabilita nella [illegible] riti [illegible] disparità nelle condizioni degli [illegible] nella [illegible] (*Séc. de l'Acad. des Ins*[illegible] 207

1 *Teo*[illegible]

da Cristo, accomunata a ogni individuo, e destinata ad essere di nuovo universale presso tutti i popoli della terra, come nel suo principio. Il Cristianesimo sostenne diversi uffici, secondo le varie relazioni degli uomini: risuscitò il vero primitivo, rispetto alle genti che l'aveano perduto: lo pubblicò, riguardo agli Ebrei, che lo possedevano occulto, sotto il suggello di una tradizione privilegiata: lo compiè, e lo mise in atto, in ordine a tutto il genere umano. Laonde, per ciò che spetta alla cognizione speculativa del dogma, il solo divario, che corra fra il Cristianesimo e il Giudaismo, si è che quello *rese di nuovo essoterica la dottrina, che temporariamente era divenuta acroamatica.* L'Idea cristiana fu la scienza acroamatica e l'anima degl'instituti israelitici; cosicchè la dottrina rivelata rimase sempre la stessa, e le vicende della religione ebbero solo riguardo alla sua forma e manifestazione esteriore.

Questo modo di considerar la storia dell'Idea rivelata, riducendone le vicissitudini e i progressi alla sola forma, e all'alternativa dell'acroamatismo e dell'esoterismo, è fondato da una parte sulla natura della cosa, e dall'altro su documenti indubitati, fra i quali l'autorità dell'Evangelio campeggia. Nè si possono altrimenti risolvere alcuni problemi di gran rilievo; quali sono quelli che nascono dal silenzio di Mosè sull'immortalità degli animi umani, e dai vestigi di alcune dottrine cristiane nelle tradizioni anteriori degl'Indi, dei Persiani, degli Egizi, e di altri popoli orientali. Mosè *fornito di tutta la sapienza degli Egizi* [1], non poteva anche umanamente ignorare un dogma fiorente sulle sponde del Nilo, e consacrato dai monumenti maravigliosi dei Faraoni. Come adunque nella Legge non ne fa espressa menzione? Se si considera il dogma dell'immortalità, si giunge a due risultamenti. L'uno dei quali si è che la notizia esplicita di esso si ricerca per la perfezione morale dell'uomo, aspirante alla felicità, e bisognoso di conoscere le sue sorti oltramondane; onde nasce il debito della speranza ingiunto da Cristo, e la condanna dei falsi mistici, che voleano privare di questo conforto il povero cuore umano. L'altro, che tal conoscenza esplicita non è di una necessità apodittica, comune a ogni luogo e tempo, e appartenente all'ordine assoluto delle cose. L'amor di Dio per sè stesso è il solo principio apodittico dell'etica, perchè appartiene all'essenza dell'ordine morale: l'amore e l'intento del proprio bene, benchè rilevantissimo, ha un valor contingente, relativo, non assoluto. E benchè negli ordini presenti, la speranza sia assolutamente necessaria al [illegible]ano, così in virtù del precetto positivo di Cristo, come per la per-[illegible] dell'ordi[illegible]ale, che dee armonizzare coi legittimi istinti della

nostra natura; tuttavia si può concepire per altri tempi uno stato straordinario, in cui un animo invasato dal sentimento dell'amor divino, che contiene implicitamente ogni virtù, acquisti la beatitudine, per forza di questo solo affetto. Se adunque la conoscenza della vita futura sottostà di peso e d'importanza morale alla notizia e alla dilezione di Dio, si dee ammirare la sapienza di Mosè, che nel suo pubblico insegnamento tacque del primo vero, in grazia dell'altro, di maggiore importanza e di necessità assoluta; a cui la contezza di quello poteva nuocere, come apparisce dall'esempio degli Egizi, e degli altri popoli Gentili. Quindi egli subordinò ogni sua dottrina all'Idea, governandosi al contrario degli ennici legislatori; imperocchè il dogma dell'immortalità esprime per sè stesso un mero fatto, e un sensibile, laddove l'esistenza di Dio è un vero schiettamente ideale, e la base di ogni moralità. Il Cristianesimo tolse via ogni contrarietà tra il fatto e l'Idea, e rese possibile a tutti gli uomini lo sperare, senza rischio o scapito della fede; ma nell'età grossa di Mosè, l'accordo era, se non altro, molto difficile; onde l'autore del tetragramma tacque della vita futura; benchè vi supplisse in un certo modo colle promesse di una vita longeva e felice, fatte all'individuo e alla nazione; delle quali è piena la Legge, e sovrattutto il Deuteronomio. E certo è difficile il pensare che tali promesse temporali non fossero tratte a misterio dalla voce dei savi; e che il dogma consolatore della immortalità non facesse parte della scienza acroamatica.

[illegible]) Alcuni critici pretendono che gl'Israeliti posteriori alla cattività babilonica, ritraessero dalle tradizioni persiane e caldaiche certi dogmi, di cui ne' libri più antichi non si fa menzione, e che furono poscia più ampiamente insegnati dal Cristianesimo. Tali sarebbero, a lor parere, l'angelologia di Daniele, il Satana di Giobbe, la Sapienza del Sirachide, la risurrezione, e simili [1]. Ma costoro hanno un partito difficile alle mani; giacchè il dogma della risurrezione professato dai Samaritani da' tempi più antichi, non può essere venuto dalla Persia in Palestina (23); egli è anzi probabile, come mostrerò altrove, che tenendo la via opposta, sia stato introdotto nel culto dei Magi da Zoroastre, e mancasse alle due leggi iraniesi più antiche di questo legislatore. Quanto alla dottrina della Cocma, degli angeli, del genio malefico, la sostanza di essa si rinviene già espressa o adombrata nei libri più antichi; e basti ricordare la scala di Giacobbe, dove trovi effigiata in germe la gerarchia degli spiriti (24). Che se i messaggi celesti della Genesi non sono come gli spiriti di Da-

1 TYCHSEN, *De relig. Zoroastr. ap. ext. gent. vestig.*, Comment. 2. — *Comm. soc. reg. scient. Gotting.*, ad an. 1793-94.

niele ridotti a satrapie, egli è ridicolo il confondere le imagini e gli ornamenti del poeta colla sostanza de' suoi insegnamenti. La fantasia inspirata di Daniele dovette valersi, poetando, d'imagini iraniche, come parlando, si servì del caldeo: chi nega l'inspirazione, perchè si giova, estrinsecandosi, di fantasmi umani, non so perchè non la ripudii altresì, perchè si esprime con un idioma parlato dagli uomini, e perchè l'autore adopera stilo, inchiostro, papiro, o altri argomenti, che s'usano per iscrivere. Nel resto, che i savi israeliti, e tutta la parte più eletta della nazione, siasi accordata ad abbracciare opinioni forestiere aliene dalle proprie, e le abbia tolte appunto dal suo più gran nemico, cioè dal popolo conquistatore, e dalla terra, dove ebbe a gustare quanto sappia di amaro la servitù, è una ipotesi così improbabile, che a farla ammettere, anche solo filosoficamente parlando, ci vorrebbe altro che conghietture. Ma l'acroamatismo leva via ogni difficoltà, che possa nascere dal silenzio degli scrittori più antichi; e il parlare espresso dei susseguenti, e finalmente la pienezza dell'insegnamento cristiano ci appariscono come il passaggio della dottrina secreta a stato di dottrina pubblica. Mosè parla espressamente degli angeli, ma tace della loro origine e delle varie loro sorti; perchè presso un popolo rozzo, e quando il contagio del politeismo e dell'idolatria infuriava da ogni parte, il parlare più minutamente di quel dogma sarebbe stato pericoloso. Certo la dottrina antichissima degli spiriti, e della creazione spirituale preceduta alla materiale, fu occasione d'inciampo ai popoli arrozziti, e contribuì alla ruina del monoteismo fra le genti paganiche. Ma quando gli Ebrei trasferiti sulla terra straniera ebbero notizia delle tradizioni zendiche, fu ottimo consiglio de' loro savi il divulgare la dottrina antica e acroamatica sul Cosmo spirituale, e l'esprimerla coi simboli iranici, sia per ripigliare il possesso delle cose proprie, e perchè il servaggio avea guarita la moltitudine dal morbo idolatrico, come apparisce dal sèguito della loro storia [1]. Dicasi altrettanto della risurrezione; della quale Mosè non potè parlare per le stesse ragioni, che lo indussero a tacere della immortalità dell'anima, benchè certo non ignorasse anche umanamente nè l'una nè l'altra, trovandosi quel doppio dogma adombrato nel culto dei morti, che regnava in Egitto, come si scorge dalle sontuose necropoli della Tebaide [2].

[1] L'orrore costante, in cui gl'Israeliti ebbero l'idolatria dopo la cattività babilonica, rende ancor più assurdo il supporre che abbiano ritratto in quei tempi medesimi dalle superstizioni forestiere.

[2] Heeren, *De la polit. et du comm. des peup. de l'antiq.*, tom. VI, p. 199, seq.

Il metodo dei razionalisti nel discorrere dei dogmi religiosi, è tanto avverso ai principii di una sana filosofia, quanto specioso per la sua conformità coll' indole sensuale dei tempi. Le dottrine accennate ci porgono occasione di darne un esempio. Trovo in uno di essi, che « la credenza « di Gesù, e degli uomini del suo tempo a un ricettacolo comune dei « morti, ebbe la sua prima origine dalle città mortuali dell' Egitto [1] : » altri in gran numero affermano che le gerarchie angeliche dei profeti siano una copia delle satrapie persiche. Il sensismo critico, che ora è padrone del campo, non potrebbe appalesarsi in modo più chiaro ; imperocchè, come i sensisti deducono i concetti dalle sensazioni, così i nuovi bibliologi traggono le idee dalle imagini, i dogmi dai simboli, in vece di avvisare, a seconda del vero, che i simboli e le imagini sono almeno in gran parte, foggiati sui dogmi e sulle idee. Ora la traduzione della imagine in idea è poco naturale, e può sola cadere nei pochi, cioè nei cattivi filosofi; laddove la conversione dell' idea in imagine è istintiva, naturalissima, comune a tutti gli uomini. Ogni lingua abbonda di tropi e di figure, che idoleggiano l' idea ; ma se io chieggo, che mi si alleghino dei modi usuali, popolari, per cui s' idealizzi l' imagine, credo che sarà difficile il trovarli. L' arte umana è imitativa dell' arte divina, la quale abbraccia tutto il mondo delle esistenze, e le relazioni di esso col suo Autore. Laonde, quando l' uomo crea un' opera artificiale, come uno stato politico, un tempio, un ipogeo, una necropoli, egli non ritrae solamente la natura sensibile, come crede il volgare, ma imita sovrattutto que' tipi intellettivi, che porta in sè stesso, e che ha ricevuti dalla ragione o dalla rivelazione. Perciò le imagini artifiziose sono bene spesso la copia delle idee, come si vede sovrattutto nelle instituzioni religiose e politiche; dove già i Pitagorici aveano avvertito che l' ingegno umano effigia ed adombra l' armonia universale. Quando noi diciamo, esempigrazia, che Iddio e il magistrato sono giudici, parliamo certamente per metafora; ma il tropo, non che consistere, come si crede comunemente, nell' applicare a Dio un attributo umano e relativo, trasferisce all' incontro nell' uomo e gli appropria finitamente un concetto divino e assoluto. Certo l' idea di giudizio, in quanto importa un concetto morale e apodittico, è tradotta dall' Ente nell' esistente, e non viceversa [2]. Il che non è men vero della sovranità, del diritto, dell' organismo civile, poetico, musicale, architettonico, pittorico, scultorio, e di tutti i nobili artifizi; dove l' induzione imitativa si fa dagli ordini divini e cosmici agli umani ;

[1] SALVADOR, *Jésus-Christ et sa doctrine*. Paris, 1838, div. 2, chap. 7, tom. II, p. 28, 29, not.

[2] *Teor. del Sovr.*, num. 78, p. 74, 77.

e non e converso sostanzialmente. Non mi par dunque strano il conghietturare che il primo concetto delle satrapie e delle necropoli possa essere stato suggerito o almeno ajutato da quelle credenze, che nei tempi antichissimi aveano sul comune degli uomini una grandissima efficacia, e di gran lunga superiore a quella che serbano nell'età moderna; fra le quali credenze l'instaurazione palingenesiaca, la creazione di un mondo spirituale anteriore al nostro, e la gerarchia degli spiriti, occupavano un luogo notabile. A ogni modo io penso che nella prima antichità le cose umane siansi effigiate sulle divine, anzichè le divine sulle umane, e che l'errore squisito del panteismo ci prevalga all' error grossolano degli antropomorfiti più volgari [1]. Ma certo questo modo di considerare le vetuste memorie non può piacere alla critica sensuale dei dì nostri, benchè ella si vanti di essere, e s' intitoli razionale.

Nelle quistioni di storia, che si attengono in qualche guisa alla religione e alla filosofia, la verità o la falsità delle conclusioni dipende principalmente dal punto di vista e dal prospetto dello studioso. V'ha in-

1 Il metodo della scienza ieratica conteneva un residuo e un'ombra di ontologismo, mediante il processo cosmologico, per cui il discorso umano discende dal tutto alla parte, cioè dal mondo a sè stesso, invece di salire da sè al mondo, e nel mondo medesimo, trapassa dalle parti superiori, che tengono più dell' immenso e dell' ideale, alle inferiori e sottostanti. Il qual processo, se la cede d' assai a quello dei veri ontologisti, avanza certo di bontà il psicologismo moderno. Esso è una conseguenza dell' emanatismo, e risulta dal complesso delle dottrine sacerdotali; e segnatamente dall'opinione comune a tutti i popoli d' Oriente, per la quale il megacosmo era considerato come il tipo del microcosmo, la città umana e il globo terrestre, come la copia di un mondo superiore, finchè, salendo di grado in grado e di regione in regione, si giungeva al mondo delle idee, popolato dagli Amacaspandi, Izedi, Ferveri, Manù, Vasù, Muni, Bramadichi, Richi, Devati, Decani, e via discorrendo, dei Persiani, degl'Indi e degli Egizi; il che era il più alto segno, a cui si potesse innalzare il concetto teocosmico, prima di arrivare all' unità emanatrice. Queste dottrine passate a Occidente si trovano nei Pitagorici, e si riscontrano segnatamente collo Sfero di Empedocle, coll' Olimpo e coll'Urano di Filolao, col Logo e col seggio iperuranio di Platone, si conservano in tutta la successione della speculazione greca fino agli gnostici e agli Alessandrini, e spiegano il predominio che il cosmologismo vi ebbe sempre sul psicologismo, ma che è maggiore nel primo e nell' ultimo periodo, cioè nelle scuole della Magna Grecia e di Alessandria, più intimamente connesse colle dottrine orientali e ieratiche. Il sig. Lajard si mostra inclinato a considerare i Caldei, come primi inventori di queste dottrine cosmiche (*Rech. sur le culte*, etc., *de Vénus*, Paris, 1837. Mém. 1): io penso che si possano attribuire generalmente a tutto il sacerdozio iranico antichissimo, di cui i Caldei erano un semplice ramo. Esporrò le mie ragioni nel secondo libro.

fatti una prospettiva razionale, che è così necessaria a chi vuol ben conoscere la storia, come la prospettiva pittorica è richiesta al disegnatore. Che cosa si penserebbe di un dotto Giapponese o Cinese, che viaggiando per Europa, stimasse che i dogmi cristiani della Trinità, dell' Incarnazione, e simili, fossero stati trasferiti in Roma, e nelle altre contrade cattoliche, dalla Prussia, dall' Inghilterra, dall'Olanda? I nostri critici, che derivano certe credenze giudaiche e cristiane dalla gentilità, non discorrono meglio. Infatti l' India, la Persia, l' Egitto sono i paesi protestanti dell' antico mondo; nei quali si trovano molte reliquie della rivelazion primitiva, come nelle provincie occupate dall' eresia o dallo scisma si rinvengono molti residui della fede cattolica, ivi in addietro signoreggiante. Ma come l' unità, tessera esterna della ortodossia religiosa, manca oggi alle varie comunioni cristiane, salvochè alla cattolica; così ella non si trova fra quelle reliquie sparse dell'antichità gentilesca, ed è un privilegio dell' instituto giudaico o cristiano. Il Giudaismo e il Cristianesimo sono i soli culti, in cui le verità disperse fra le nazioni infedeli, siano riunite insieme, e armonicamente organate in un solo sistema. Or chi non vede essere assurdo, a tal ragguaglio, il supporre che Mosè, Daniele, Esdra, Cristo, Paolo, Giovanni abbiano attinto ai fonti pagani; e che la contraria sentenza è la sola plausibile, eziandio giusta i canoni della profana critica? Il possesso originale e la vera misura di una dottrina non possono rinvenirsi, se non in que' luoghi, dove si serba tuttavia e risplende il tipo originale e immutabile di essa. Leggendo gli annali e le memorie dei popoli Gentili, si suol dimenticare che tali popoli sono rami svelti dal natio tronco, e quasi ruderi di una Chiesa primordiale: si presuppone assurdamente che le loro opinioni siano un mero frutto spontaneo dell' ingegno natio; quando è pur manifesto che i trovati ingegnosi presuppongono una cultura anteriore, che ogni cultura in origine fu l'effetto di una rivelazione, e che l'error medesimo non può nascere nè propagarsi, senza qualche cognizion del vero. Che se in alcuni monumenti gentileschi troviamo accennati certi dogmi, onde tacciono i documenti coetanei, o più antichi della rivelazione, qual si è, esempigrazia, l'Onover, e la finale risurrezione dell'Avesta; di che peso è questo argomento, quando i documenti scritti della rivelazione, sovrattutto i più antichi, contengono solamente una piccola parte di essa? Se tutti i libri cattolici perissero, salvo pochi componimenti di soggetto parziale, e se ne volesse quindi conchiudere che la Chiesa attinse dai Protestanti que' dogmi, di cui questi soli in tal caso serberebbero scritta la ricordanza, qual sarebbe il valore di questo ragionamento?

La dottrina essoterica è in parte identica, in parte diversa dall'acroa-

matica. È identica, in quanto la scienza ideale è sostanzialmente una; è diversa, in quanto l'insegnamento popolare esprime per modo simbolico e confuso molte notizie appartenenti al sapere privilegiato. Imperocchè que' medesimi, che non sono acconci a ricevere il vero nella sua semplicità nativa, possono gustarlo adombrato da un velo, e cavarne qualche profitto; ond' è che la dottrina pubblica è in gran parte l'espressione imperfetta e popolare della secreta. Dal che nasce l'uso delle allegorie; il quale ha il suo fondamento nelle analogie naturali e correnti fra' vari ordini delle cose; quali sono quelle che passano fra i sensibili e gl'intelligibili, ovvero fra gl'intelligibili e i sovrintelligibili rivelati. I Babilonesi e i Persiani davano, secondo il Bruni, alla materia il nome di ombra [1]; perchè in effetto il corpo è quasi un'ombra dello spirito, e l'esistente è ombra dell'Ente. Metafora ben presa, ed esprimente a capello la convenienza analogica dei vari ordini, onde risulta l'armonia loro; la qual convenienza è fondata nella medesimezza dell'Ente, seco stesso, e nella dipendenza dell'esistente dall'Ente, per via della creazione. In virtù di tale analogia, ogni ordine superiore di cose adombra intellettualmente l'inferiore, e questo esprime quello in modo sensibile; il che è la base dell'estetica, dell'allegorismo, e di quei concetti analogici, con cui il sovrintelligibile viene simboleggiato dall'intelligibile. L'intelletto coglie la luce nell'ombra, cioè l'idea nel concetto, il simile nel dissimile: la fantasia coll'ombra dà risalto alla luce, significando l'idea colle nazioni analogiche. L'allegorismo fu comune a tutta l'antichità, e come ogni uso universale, nacque dall'istinto e dal bisogno dei popoli [2]. Le analogie naturali, il predominio della fantasia, l'indole del linguaggio in universale, dello stil popolare e dell'alfabeto ideografico in ispecie, spiegano la natia propensione degli uomini verso uno spediente, reso per altra parte necessario dalla feroce empietà e dalla ignoranza, che minacciavano ed assalivano il sacro deposito delle dottrine.

Oltre le verità ideali, la storia della nazione è parte principalissima della civil sapienza. La storia è essoterica, in quanto si riferisce a fatti esteriori e sensibili; ma è acroamatica, perchè il suo soggetto è passato, e non si può conoscere, se non per via di tradizione; onde appartiene nello stesso tempo alla moltitudine e alla classe eletta o privilegiata. Se non che, l'interruzione della continuità gerarchica alterò in breve fra i Gentili la memoria dei preteriti eventi; alla quale si supplì colla mitolo-

[1] *De la causa, principio, et uno*, proem. epist, dial. 2. — Opere. Lipsia. 1830, tom. I, p. 206, 233. — Cons. lo stesso, *De umbris idearum*, Parisiis, 1582. Triginta intentiones umbrarum. Intentio 1 et seq.

[2] Émeric-David, *Jupiter*, Paris, 1833. Introduction, tom. I, p. XVI, XVII.

gia. La mitologia in ordine ai fatti, come la simbologia riguardo ai dogmi, componevano la scienza essoterica dei popoli pagani, compilata e dispensata nel volgo dalla casta sacerdotale. I geroglifici degli Egizi erano una spezie di essoterismo alfabetico, la cui chiave, riposta nella scrittura ieratica o fonetica, costituiva la parte acroamatica dall' insegnamento [1].

La scienza pubblica, intrecciandosi sempre più o meno colla secreta, è buona o rea, perfetta o difettuosa, secondo la natura di questa. Nella gentilità culta la dottrina acroamatica constava di tradizioni imperfette, e di notizie acquistate, per opera dei sacerdoti, mediante i successivi e lenti sussidii dell'insegnamento e dello studio recondito. Così io credo che le principali scuole filosofiche dell' India, dette ortodosse o mezzo ortodosse, appartenessero in origine alla disciplina acroamatica della prima casta. Quanto alla scienza essoterica, ella componevasi di mitologia e di simbolica, espressive delle notizie più segnalate. Presso gli Ebrei, le due dottrine e le loro attinenze reciproche, erano di un'indole al tutto speciale. In prima essi non avevano mitologia; possedevano una vera storia; nella quale, data fuori congiuntamente e intrecciata al culto, alla morale e alle leggi, consisteva la somma del senno pubblico: la dottrina secreta comprendeva il resto della rivelazione. Per questo rispetto, l'insegnamento essoterico aveva coll'acroamatico la relazione della parte col tutto (25). Ma trovasi fra loro un'altra corrispondenza; cioè quella di figura a figurato, essenziale alla continuità della rivelazione, e base dell'allegorismo ortodosso, in cui le parabole, le metafore, e tutto il corredo poetico dei libri sacri, sono una semplice invoglia, che lo adorna, ma nol costituisce. Il quale allegorismo consiste, 1.° nell' espressione del dogma col culto; imperocchè gli Ebrei non avendo miti, ma simboli schietti, che esprimono le verità ideali, i loro riti sono emblematici allo stesso modo; dove che i simboli gentileschi sono misti, e alterati dai miti; 2.° nella significazione dell'avvenire, cioè del Cristianesimo, come storia, per opera degli ordini presenti, vale a dire dei casi e instituti del Giudaismo. Come le varie parti dell' ordine universale armonizzano fra di loro, il sovrannaturale colla natura, i sensibili cogl' intelligibili, e questi coi sovrintelligibili; così il Giudaismo, che è l' apparecchio, consuona col Cristianesimo, che è il compimento del sistema rivelato. Il figuralismo è il mezzo termine di questa sintesi armonica, e l' anello copulativo dei due estremi, che s'intrecciano insieme, in quanto l'uno è figurata dell'altro. Se non che, questa figura non è vuota e morta, come i miti gentileschi, e gli anaglifi

[1] Vedi le note dell' Heeren alle pag. 44, 45, 196, 197, del tom. VI. del suo trattato *De la politique et du commerce*, etc.

degli antichi Egizi [1]; ma feconda e viva; perchè la figura stessa è verità e storia: la disciplina essoterica non è men soda dell'acroamatica, e la corteccia risponde degnamente al midollo. Perciò l'essoterismo ebraico differisce in modo essenziale da quello delle altre nazioni.

La figuralità della legge mosaica, e degli annali israelitici, per rispetto al Cristianesimo, non si può rivocare in dubbio, chi non rechi ad errore o ad impostura i più espressi dettati della nuova legge. Le sentenze di Cristo e di Paolo [2], non potrebbero esser più chiare, e alludono manifestamente alla dottrina acroamatica, che informava i giudaici instituti. r che cos'era questa dottrina acroamatica, se non l'idea cristiana? La legge è eterna, perchè identica all'Evangelio, perchè l'Evangelio è del pari perpetuo, retrocedendo verso il passato, quanto la Legge si estende verso l'avvenire. La dottrina esterna non può contrariare all'interiore: l'una è il corpo, l'altra lo spirito, l'una risponde al sensibile, e l'altra all'intelligibile, l'una è simbolo esprimente, e l'altra l'Idea espressa. Il Giudaismo non avrebbe potuto essere il tipo del Cristianesimo, se non l'avesse contenuto in sè medesimo; altrimenti sarebbe stato un corpo senz'anima, un organismo senza moto e senza vita, una superstizione sterile, e non una religione di onnipotente efficacia, non quel culto insomma, in cui germinarono e onde nacquero gl'instituti cristiani. Perciò la nuova legge è piuttosto il compimento pratico, che il supplemento speculativo dell'antica. Essa avverò i vaticinii, adempiè le promesse, riformò, accrebbe, rese fecondi e perfetti i riti, rinforzò ed estese la gerarchia, mise in atto presenzialmente i vari ordini, che dianzi s'infuturavano nel pensiero e nella speranza degli uomini, recò a compimento que'dogmi, che connettendosi con un fatto sensibile, doveano effettuarsi in un tempo determinato, rispetto alla loro attuazione esteriore, benchè siano estemporanei ed eterni in sè stessi, come appartenenze del vero ideale. Non accrebbe sostanzialmente la cognizione rivelata degl'intelligibili e dei sovrintelligibili; ma la divulgò e comunicò a tutti, sostituendo in modo perfetto al fato materiale della nascita, alla eredità di famiglia e di stirpe, il principio morale e divino della vocazione e dell'elezione. Non arrose al pensiero, ma solo all'azione dell'ordine sovrannaturale, recandola in gran parte a compimento; e dico in gran parte, perchè le meraviglie della grazia non debbono avere tutta la loro temporanea perfezione, se non colla seconda venuta del Rinnovatore, e coll'esito universale della

[1] Sugli anaglifi, vedi l'Heeren nel luogo citato, e il suo discorso intorno a un passo di san Clemente di Alessandria, tom. VI, p. 447-450.

[2] Matth. V, 17, 18. Joh. V. 39, 45, 46, 47. 1 Cor. X, 1-11.

vita terrestre. Il Cristianesimo pertanto è a rigor di lettera tanto antico, quanto il mondo; e prima di Cristo esso forma quel Giudaismo interiore, onde parteciparono tutti gli spiriti privilegiati, fin da' principii del genere umano. L'incremento successivo o sia il progresso della rivelazione riguarda al suo promulgamento; o vogliam dire parlando con proprietà maggiore, è un progresso di propagazione estrinseca e di esplicazione scientifica, non di rivelazione; il quale dura tuttavia, e non verrà meno, finchè il sodalizio cristiano avrà campo da estendersi nello spazio e nel tempo. Il vero progresso religioso è *la comunicazione successiva del vero rivelato a un numero d'uomini sempre maggiore, finchè la notizia di quello sia comune a tutto il genere umano.* Questa comunicazione è nel tempo medesimo un' opera divina di special provvidenza, e *un effetto naturale del moto e della tendenza di ogni dottrina acroamatica a divenire essoterica;* onde non può cessare finchè le due scienze siano ridotte a una sola per tutta la nostra specie. Il natio conato dell' idea acroamatica a trasformarsi in essoterica è il principio, la base e l'essenza del progresso civile. Ora l'Idea formatrice della scienza acroamatica perfetta essendo un privilegio della società cattolica, ne conseguita che questa è il cardine della civiltà universale, e che s'inganna chi stima finita l'azione di essa sulle sorti, eziandio temporali, delle nazioni.

(1) I razionalisti biblici pretendono che la tipologia sia un trovato della scuola alessandrina, donde Cristo e gli Apostoli il ritrassero, per valersene accomodatamente al loro proposito. Ma questa ipotesi, ripugnante alle origini divine del Cristianesimo, non è plausibile, anche in sè stessa; giacchè l'allegorismo cristiano differisce essenzialmente da quello dei neoplatonici. L'uno presuppone una storia, e l'altro una semplice mitologia; il primo trova il fatto o l'idea in altri fatti, il secondo cerca le idee o i fatti nella favola. Quello dà alla figura l'autorità medesima che al figurato, e riconosce dall' un de' lati una realtà indipendente da ogni estrinseco riguardo; questo all' incontro toglie ogni peso e valore intrinseco ai simboli che ammette, non gli apprezza se non in quanto si riferiscono alla cosa simboleggiata, e introduce nel giro di essi un idealismo assoluto. Origene volle veramente legittimare, almeno in parte, all' esegesi del Vecchio testamento, il principio alessandrino, e sostituire l'allegoria alla storia; ma non ebbe sèguito di molti in questa parte delle sue dottrine. L'idea insomma dell' allegorismo cristiano è pellegrina, propria del vero culto, e aliena dalle opinioni dei nuovi Platonici, salvochè nel concetto generico di allegoria, che risulta dalla natura mista dell' uomo, dall' essenza delle cose e dall' armonia del mondo. D'altra parte, per revocare in dubbio la verità dell' allegorismo biblico, bisogna negare l'ordine divino e straor-

dinario della religione, con tutte le prove, che il dimostrano: il quale assunto non veramente una ciancia, e ha finora deluso l'ingegno e il sapere degl' intraprenditori.

Un recente scrittore, ingegnoso ed erudito, che appartiene a questo novero, volle ridurre il Giudaismo fra i termini di natura, e spogliarlo di quanto ci si trova di arcano e di maraviglioso [1]. Ma cessandone il sovrannaturale, ne rimosse eziandio l'ideale, e ristrinse le instituzioni mosaiche, gli annali del popolo israelita, e la magnifica teologia del Genesi, di Giobbe, dei Salmi e dei Profeti, fra le angustie del sensismo. Jeova, secondo il sig. Salvador, non è l'Ente, ma l'esistente: lo scopo ultimo della morale e della legge, la felicità terrena: la virtù è un mero strumento di prosperità temporale: la longevità è il supremo bene proposto agl' individui e alle nazioni, che non ha nulla da sperare fuori della vita terrestre: la religione infine non è altro, che l'espressione simbolica di certe massime di utilità civile, e la polizia ridotta a mistero di astrazioni e di metafisica. A questo ragguaglio, il Giudaismo, o come oggi dir suolsi, il Mosaismo, non sarebbe più una grande istituzione moltiforme, cioè morale, sociale e religiosa, ma semplicemente un instituto politico e un codice legislativo. Vero è che il dotto Israelita lo ammira come un codice perfetto: ci trova la libertà, l'eguaglianza, la carità, la giustizia, e insomma ogni diritto, ogni dovere pubblico e privato; ma queste belle frasi non hanno maggior peso nel vocabolario di lui, che in quello di Geremia Bentham, ed esprimono nei due casi nozioni prettamente sensitive, ristrette agli ordini della vita terrena e scevre di ogni valore apo-

[1] Siccome l'opera del confutare tiene non so che d'ostile, e l'avversario può parer nemico, io mi credo obbligato, nel combattere di passata le dottrine del sig. Salvador, a dichiarare espressamente che pochi scrittori per elevatezza d'animo, nobiltà di sentimenti, e dignitosa moderazione di stile, pareggiano questo illustre Israelita, eziandio ne' luoghi dove la sua professione religiosa lo allontana maggiormente dal vero. Non è spenta ancora al dì d'oggi la generazione di que' vili e feroci, indegnissimi del nome cattolico, che vorrebbero negare agl'Israeliti i diritti degli uomini, e gli considerano come gl' Iloti o i Penesti perpetui del genere umano. Costoro credono che nel violare il precetto supremo e universale della carità, possa trovarsi religione e giustizia; credono cosa sapiente, per adescar gli erranti alla fede, il renderla loro odiosa e abbominevole. Non mancano e non mancarono mai a quel popolo infelicissimo tali esempi d'ingegno e di morale virtù, che convincono, anche tacendo, l'assurda indegnità e l'iniquità di questa sentenza; ma quando altri non fossero, il Mendelssohn nel passato secolo, e il Salvador nel nostro, basterebbero soli a mostrarla. Una nazione, che si vanta di tali uomini, può onorar quel paese, che la riceve nel suo seno, e partecipa seco i diritti e i benefizi del vivere civile.

dittico. Siccome questi ordini furono eziandio contemplati dal sommo legislatore, il sig. Salvador coglie nel vero, ogni qualvolta gl' instituti mosaici mirano a quelli solamente, e l'opera sua contiene per questa parte molte belle e sode avvertenze; ma la politica non è altro, che la parte carnale del Giudaismo. Lo spirito di esso nell'Idea risiede espressa divinamente dal tetragramma: all'Idea, come ad ultimo fine, collimano tutti i mosaici ordini, senza eccettuare eziandio quelli che paiono più materiali e ad uno scopo temporario indiritti. Senza l'Idea, e perciò, senza ammettere una dottrina acroamatica, che la contenga compitamente, il Giudaismo è in gran parte inesplicabile, come un enigma o un geroglifico, di cui è impossibile il trovare l' intenzione e lo scioglimento, senza l'aiuto di una chiave estrinseca o il soccorso di un'altra lingua. La quale nel caso presente è il Cristianesimo; che quasi cifra moderna e demotica illustra ed interpreta la paleografia prisca e recondita del popolo sacerdotale. Tutto l' ingegno del sig. Salvador, e degli altri razionalisti, non ha potuto pur dare una spiegazione verosimile della credenza nel Messia, e del ministerio profetico; e quanto essi dicono in questo proposito, fa talmente violenza al tenor della storia, e alle condizioni dell'umana natura in generale, che non ha d'uopo di essere confutato [1]. E come dichiarare, senza dottrina acroamatica e ideale, i primi capitoli della Genesi, il tetragramma, il decalogo, i Salmi, Isaia, e i libri sapienziali? L'Idea è ivi effigiata con tanto splendore, che non basta a rimuoverla il dileggiarla, come cosa mistica, secondo che suole l'illustre Israelita. Oltre che il supporre che il Cristianesimo sia succeduto fortuitamente al Giudaismo, e che il primo di questi sistemi sia nato, abbia messo radice e fatti i suoi maravigliosi incrementi, in virtù di una chiosa frivola e bugiarda del suo precessore, è un atomismo democriteo, tanto assurdo negli ordini della storia, quanto in quelli della natura. Il quale non si può ammettere, se non da chi crede che le cose umane avvengono a caso, che la successione cronologica degli eventi sia capricciosa e arbitraria, e che l'Idea non regni da principe nel morale e nel corporeo universo. Ma se l'imperio dell'Idea si ammette in tutte le cose mondane, (e non v'ha oggi razionalista di polso, che il neghi), il solo nesso ideale, che si possa introdurre fra le due alleanze, consiste nell'esplicamento di

[1] SALVADOR, *Hist. des Inst. de Moïse*, part. 2, liv. 4. Se ciò non ostante, tali idee al dì d'oggi hanno voga in Germania ed in Francia, la ragione si è che non v'ha altro mezzo di evitare il sovrannaturalismo. Ora questo è il grande spaventacchio dei [illegible] osti ad abbracciar con ardore qualunque enormità o [illegible] quanto che sia grande, piuttosto che ammet[illegible] la natura. Un assurdo, e cento assurdi sono p[illegible] evitì anche un mezzo miracolo.

un concetto unico, cioè di quello, che ricevette dall'Evangelio l'ultima perfezione. Certo il volgo israelita non ebbe una coscienza compita e distinta dei fatti succedituri; come le dovizie dell'intuito non sono mai esauste dagli acquisti della riflessione; ma che in confuso esso popolo non subodorasse il suo grande avvenire, e che i savi non ne avessero una notizia più perfetta, è sentenza che non si può far buona eziandio umanamente, senza ridurre la storia a un vero caos, e la critica a un pretto empirismo.

L'ingegnoso scrittore, che abbiam per le mani, non osa veramente sbandir l'idea eziandio dal Cristianesimo, e confessa che le basi e lo scopo di questo sono mistici di lor natura [1]. Ma siccome al parer suo l'idealità di una dottrina è un grave fallo, da cui il Giudaismo seppe guardarsi, ne nasce fra il genio di esso e il Cristianesimo un'antilogia difficile ad esplicare. Se si ammette la doppia dottrina e l'inerenza dell'Idea nell'instituto più antico, l'armonia dei due testamenti, o per dir meglio la loro intrinseca medesimezza, non ha d'uopo di essere dimostrata. L'Idea è l'anello delle due istituzioni, il punto, in cui si confondono e s'immedesimano l'una coll'altra: il Giudaismo è l'Idea occulta, il Cristianesimo è l'Idea svelata: nel primo la cognizione ideale è nascosta e complicata, sotto una sembianza esteriore; laddove nel secondo ella si esplica, e la materia è forma di sè medesima. Ma tolta via l'Idea dal popolo ebriaco, come mai il Cristianesimo potè nascere nel suo seno? Il Salvador risponde che è un innesto delle dottrine orientali fatto sul tronco del Giudaismo. Cristo prese l'Idea, non da Mosè e dai Profeti, ma da Platone e da Zoroastre [2]. L'ipotesi, anche nei termini della semplice istoria, e secondo i cannoni della critica ordinaria, non è facile a difendere; giacchè da un lato il supporre Cristo discepolo della gentilità ha contro di sè ogni verosimiglianza; onde lo stesso Davide Strauss non ha osato ricorrervi [3]. Dall'altro lato, ciò che v'ha di comune fra le dottrine professate da popoli disperatissimi della più antica gentilità e il Cristianesimo, dee risalire a una tradizione universale e primitiva, o almeno più vetusta di ogni profana memoria; e in tal caso, come si può supporre che fra i popoli orientali soli gl'Israeliti ne fossero privi; quando le vestigia di essa nei loro libri, e sovratutto nella Genesi, son così manifeste? Ora ammessa l'universalità primitiva dell'Idea, la sua successiva alterazione

[1] Salvador, *Jésus-Christ et sa doctr.* Paris, 1838, liv. 2, chap. 2, 4, 5, 6, 7, 8, 10.

[2] *Loc. cit.*

[3] *Vie de Jésus, trad. par Littré.* Paris, 1839, tom. I, p. 337.

fra i Gentili, e l' instaurazione cristiana, chi non vede che la sola attinenza logica e cronologica del Cristianesimo verso il corso degli umani eventi, ne chiarisce la divina origine? Imperocchè il perfetto ritiramento di uno statuto a' suoi principii non può muovere altronde che dal primo principio, cioè dalla virtù creatrice; verità adombrata dal più sublime dei narratori evangelici, che pose in fronte alla sua storia la formola iniziale di quel libro antico e venerando, in cui si racconta la divina origine delle cose [1].

[1] La formola ideale, con cui incomincia la Genesi, e che è quasi il frontispizio e lo stemma della rivelazione, era comune alla dottrina essoterica e acroamatica del Giudaismo, e costituiva il nesso, che insieme le collegava, e, per così dire, il mezzo, che dall' una all' altra conduceva. Infatti la dottrina secreta era in sostanza l' esplicazione della formola ideale, e la pubblica era la forma e l'espressione di questo esplicamento. Il concetto di Dio apparteneva in comune alle due discipline; ma i nomi, che lo esprimevano, erano diversi, e alla diversa natura di esse corrispondevano. Il tetragramma era il nome specialmente acroamatico della Divinità, che essotericamente chiamavasi Adonai, El, Eloà, Eloim e per altri vocaboli [2]. Il concetto, che giace sotto queste voci, è sostanzialmente identico; ma i nomi essettorici lo significano popolarmente con parole rappresentative dei divini attributi, come il Forte, il Potente, l' Eterno, il Signore, o dell' Idea mista con qualche concetto intelletivo, come le nozioni di forza e di sostanza; laddove il tetragramma esprime schiettamente la metafisica nozione dell' Ente; e la esprime non solo come Idea ma come principio dell' organismo ideale, e dell' intera formola, secondo che avremo occasione di chiarire per minuto nel libro seguente. Mosè consegnò alle Scritture il nome acroamatico, quasi per invitare tutti gl' Israeliti a rendersi degni di entrare nelle dottrine più recondite, che ne venivano simboleggiate. Ma per un uso antico e costante, il tetragramma era letto solamente cogli occhi, e si pronunziava in sua vece il nome essoterico; adombrandosi per tal modo il sovrintelligibile dell'Idea espressa, secondo l'uso dei popoli vetusti, che tenevano per innominato e ineffabile l'inescogitabile. Oltrechè l'ineffabilità del tetragramma accennava alla distinzione della scienza esotterica e acroamatica, e presupponeva l' esistenza delle due dottrine.

1 Joh. I, 1. Gen. I, 1.

2 Forse il vocabolo Eloim era acroamatico ed essoterico nello stesso tempo, e scusava l' ufficio di anello fra le due nomenclature, come la nozione di sostanza tramezza fra quello di Ente e di forza o esistenza.

Se la causa conservatrice della formola ideale presso il popolo eletto fu la rivelazione, il mancamento di questa dovette occasionare fra le nazioni pagane l'oscuramento, e l'alterazione di essa formola. Ma l'occasione di un errore non essendone la vera causa, questa si vuole investigare attentamente. Dobbiamo perciò descrive quel processo intellettivo, per cui il genere umano, possessore a principio del perfetto vero, sdrucciolò a poco a poco nel suo maggiore contrario, cioè nel falso, serbando però sempre qualche vestigio di quello. Tal ricerca è di gran rilievo; giacchè importa nulla meno, che l'esplicazione del fatto amplissimo e quasi universale del gentilesimo. Entreremo adunque, per quanto le nostre forze, e i limiti, che ci siamo proposti, il permettono, in questo vasto pelago. Nè paia ad alcuno, che entrando a discorrere di religioni e di positive credenze, invece di ristringerci semplicemente alle scuole filosofiche, usciamo del seminato, dilungandoci dal nostro tema. Imperocchè la parte, acroamatica ed interna del gentilesimo non è altro in gran parte, che una falsa filosofia; come la filosofia moderna, aliena dal vero, è una rinnovazione del paganesmo. Non si tratta qui di semplici analogie, o di convenienze rettoriche, ma di una perfetta medesimezza, perciò che spetta all'essenza delle due cose. Per procedere ordinatamente, comincieremo a discorrere in genere della corruzione introdotta nella formola ideale, riserbando pel libro seguente il chiamare a rassegna le varie nazioni in particolare. Non usciremo per lo più dai tempi anteriori al Cristianesimo, conosciuti generalmente sotto il nome di antichità, nè toccheremo, se non forse per accessorio, delle sette moderne, o dei bassi tempi; le quali ci forniranno materia opportuna per un altro discorso.

CAPITOLO SETTIMO

DELL' ALTERAZIONE DELLA FORMOLA IDEALE.

Dopo la divisione del genere umano in varie stirpi, nazioni e lingue [1] alcune di queste aggregazioni serbarono, almeno in parte, la civiltà, altre, a poco andare, caddero nella barbarie. Che questa non sia stata, e non abbia potuto essere lo stato primigenio degli uomini, è una verità così manifesta, che non ha d'uopo di lunghe prove. Non fu; poichè la storia più indubitata concorre colla mitologia a farne espressa menzione. Non potè essere; perchè l'incivilimento non può nascere solo

[1] Gen. X, 5, 20, 31, 32.

dal didentro, e ha d' uopo di stimoli e di elementi esteriori, che lo producano, quasi aria e nutrimento, che aggregasi al corpo, e in lui si trasforma: una barbarie primitiva e universale sarebbe stata di necessità perpetua. La cultura antichissima delle regioni poste lunghesso l' Eufrate ed il Tigri, quella poco meno antica dell' India e dell' Egitto, la squisita perfezione di alcuni idiomi vetustissimi, come verbigrazia, del sanscrito, del pali, del biscaglino, e altri dati dello stesso genere, che tralascio, confermano le induzioni filosofiche, le allusioni mitiche, e i racconti storiali. Ommetterei pure questo semplice cenno, se fra i moderni speculatori molti non credessero che l' uomo incominciò dallo stato barbarico e ferino, e che quindi il culto dei fetissi, e un grosso e materiale naturalismo, fu l' ossequio più antico, almeno fuori delle stirpi privilegiate di speciale rivelazione. Il Creuzer, il Guigniaut, il Constant, quasi tutti i razionalisti e panteisti tedeschi, ed anche alcuni scrittori cattolici e dottissimi, sono sottosopra di questa opinione, o almeno la favoreggiano, ammettendo una succession progressiva nei falsi culti; secondo la quale, gli uomini mossero originalmente dalla barbarie, innalzandosi dalle idee più rozze e dai simboli più grossolani alla squisitezza dei dogmi e dei riti civili. Il qual sistema (di cui il nostro Vico non fu affatto innocente) ottenne gran voga sovrattutto per opera del celebre Heyne, che affermando *le religioni antiche aver avuto origine dai sensi* [1], introdusse il sensismo nella storia dei fatti e delle opinioni. Sentenza erronea; giacchè, se l' individuo pensante non comincia, e non può cominciare dal senso, come mai tal processo psicologico sarebbe potuto essere quello della specie? Egli è vero che l' individuo, prima di essere pensante, è solo senziente; onde il bambino può dirsi attualmente un mero animale, e non è ragionevole e uomo, altro che in potenza. Ma questo stato, possibile nell' individuo, che nasce membro di una società adulta, cioè della famiglia, la cui ragione supplisce al suo difetto, non è applicabile alla stirpe; la quale se fosse venuta al mondo in istato di pargolezza, senza estrinseco aiuto, non avrebbe potuto sopperire a' suoi bisogni, e sarebbe perita, come un neonato derelitto nella solitudine. La ragione concorre colla storia a mostrarci il genere umano educato direttamente da Dio, per vie straordinarie, e fornito di una virilità primaticcia, da cui poscia scadde per propria colpa; tantochè l'uomo barbaro o selvaggio non è un fanciullo, ma un barbogio e un rimbambito. Ora la religione devette seguire le stesse veci: dovette nascere matura e perfetta, come Minerva dal cervello di Giove, secondo il mito greco; e gli errori susseguenti non furono già i vagiti dell' infanzia, ma

[1] *Comm. soc. Gotting.*, ad an. 1783, part. 3, p. 117 et al. passim.

il farnetico dell' infermità, o lo svariare della vecchiezza. Oltre che una religione meramente sensuale non è possibile; giacchè, se i concetti ideali non fossero più o meno frammisti agl'idoli sensuali o fantastici, questi non potrebbero pur essere oggetto di pensiero, non che di adorazione. Certo è che nel consorzio degli uomini, come nell' individuo, l' Idea va innanzi, almeno logicamente, al senso e al fantasma, ed è il principio che gli suscita, e l' anima che gl' informa. Onde ogni culto, eziandio rozzissimo, è in qualche parte ideale; e l' idealità va crescendo di mano in mano, che si risale più addietro nella storia; cosichè se potessimo rimontare fino alla loro culla, ci troveremmo l' idea nella sua pienezza. Le stesse riforme introdotte per opera dei filosofi e dei sacerdoti confermano la nostra sentenza; come quelle che solo in tanto avanzarono di bontà le credenze stabilite, in quanto le ritirarono al possibile verso le loro origini. Egli è vero, che se la parte sana di una dottrina religiosa è ideale, gli errori provengono dal senso e dalla immaginazione: ma il falso essendo la conversione dell' idea in imagine, non può al vero precorrere. Il che si vedrà chiaramente dal successo di questo nostro lavoro, secondo che andremo via via traendo alla luce e mettendo in rilievo i concetti ideali, che si trovano nei sistemi più erronei e superstiziosi.

Lo spiegare come una parte degli uomini sia riuscita a mantenere la prisca cultura, andata in dileguo presso gli altri, è opera assai più malagevole; giacchè siam ridotti su questo proposito a mere conghietture. Ma si può affermare generalmente, senza rischio di errore, che i popoli imbarbarirono più o meno, secondo che venne scemando o dissolvendosi la loro organazione sociale. Infatti la civiltà ha d' uopo del concorso di molti individui per crescere e mantenersi; e siccome la nostra natura non è suscettiva di quiete, il suo incivilimento, se non s'accresce, si estingue; e non andando avanti, dietreggia. Nè le moltitudini possono cospirare al conseguimento di uno scopo, e i loro membri scambievolmente aiutarsi, senza ordini gerarchici e civili; tantochè, se uno stato politissimo, per qualche inopinato accidente, si disfacesse, sminuzzandosi in molte piccole parti, e queste, segregate le une dalle altre, si spargessero per varie marche, senza potersi di nuovo accozzare, io credo che tutte o la maggior parte di tali piccole torme, fra poche generazioni, cadrebbero nella barbarie. D' altra parte, l' organismo sociale essendo lavoro dell' Idea, che si venne alterando ai tempi della divisione universale, col cessare dell' unità primigenia; la cultura scade pure universalmente, eziandio presso i popoli più fortunati, che ne serbarono una porzione notabile. A questa cagione generale s' aggiunsero le migrazioni,

le conquiste e le vicissitudini naturali, che cooperarono maravigliosamente a sciogliere lo stato civile di molte genti. Spargendosi da ogni lato per un territorio vergine, immenso e svariatissimo, che adescava diversamente i desideri, e stimolava efficacemente la curiosità loro, le tribù primitive dovettero per lo più disgregarsi in piccoli stuoli; e la propensione al dividersi, quando la dispersione ebbe principio, fu così naturale e gagliarda, come prima era stata la renitenza. Egli è proprio della nostra natura il trasmodar per tutti i versi, e il correre agli estremi, per ogni sentiero novello, che le incontra di eleggere. Come la benevolenza e i reciproci legami di consuetudine e di sangue aveano ostato alla divisione, rendendola dolorosa e difficile, così l'amore della indipendenza, il desiderio delle avventure, la vaghezza di veder nuovi paesi, e di trovar sedi migliori, le gare e inimicizie civili che in breve salirono al colmo (quando i cuori si apersero a questi affetti novelli), l'avvalorarono e l'accrebbero fuor di misura. Arrogi la violenza, che gli occupatori di una provincia comoda e fertile ebbero spesso a sopportare da un nemico più lento e tardo, ma più forte di loro. Le conquiste sperdono, od opprimono: riducono in servitù la nazione conquistata, o la cacciano dal paese natio, costringendola a procacciarsi di un altro domicilio; ma in tal caso è difficile che la nazione vinta continui a formar tutta un corpo, e si muova di conserva, invece di sparpagliarsi in molti sciami, che qua e là corrono e rincorrono in traccia di una nuova fortuna. La divisione causata dalle emigrazioni necessarie o spontanee è tanto più grande, quanto più il traslocamento è subito, disordinato, tumultuario, e non è governato da previo concerto; il che accade sovrattuto nelle grandi e tostane rivoluzioni di natura. Un popolo costretto ad abbandonare improvvisamente il suo nido da una inondazione, da un morbo epidemico o pestilenziale, da uno sbocco di fuoco, da un aerimoto, da un tremuoto rovinoso, o da altro simile flagello, contro il quale l'industria nascente abbia poco o nessun riparo, fuggendo alla rinfusa e scompigliatamente, perde bene spesso tutti i suoi ordini sociali. Ora nei tempi prossimi al diluvio tali sconvolgimenti paiono essere stati più forti, più frequenti, più estesi, più maravigliosi nei loro effetti, che nei tempi appresso; e vedremo nel libro seguente, come questa probabilità risulti dal doppio concorso delle induzioni geologiche e delle tradizioni storiali. Egli è certo molto verisimile che a queste naturali vicende, le quali mutarono mirabilmente le condizioni dei più antichi abitatori del globo, si debba attribuire in gran parte l'isolamento sociale e la barbarie che invalse presso molti di essi.

Le cognizioni di un popolo derivando dalla sua coltura, e questa dal

suo stato civile, non se ne può circoscrivere la natura, nè ordire la storia, se non si ha notizia delle vicende politiche che ne accompagnano l'acquisto e gl'incrementi. Ma il variare degli ordini civili può essere naturale, spontaneo, originato da cagioni interiori e dalla lenta esplicazione dei germi nazionali; perchè ogni società contiene potenzialmente una successione di cangiamenti, che passano in atto, se non vengono soffocati dentro, e di fuori non trovano ostacolo: ovvero può essere violento, subito, tumultuario, e derivare da cause estrinseche, e da vicende accidentali di fortuna. In questo secondo caso, il passaggio dalla civiltà alla barbarie, e da un grado di rusticità o di gentilezza ad un grado diverso maggiore o minore, si suol fare a salti, e per mille modi, impossibili a ridursi sotto certa regola. Laddove nell' altro presupposto, la mutazione, movendo da un principio intimo ed organico, succede regolatamente e graduatamente, secondo certe leggi, che tornano sempre sottosopra al medesimo, e son capaci di ferma determinazione nella loro essenza. Vero è, che per ordinario, le cagioni interne ed esterne che conducono innanzi o tirano indietro una nazione, insieme intrecciandosi, non si dee recare il cangiamento a una sola causa, ma bensì a molte, avendo l'occhio in ispecie a quelle che maggiormente prevalgono. Ciò posto, l'esplicazione naturale ed intestina dello stato civile nelle società primitive ci lascia vedere più o meno distinte cinque forme di stato e di reggimento, che s'ingenerano successivamente, e sottentrano le une alle altre, secondo l'ordine infrascritto, ogni qualvolta non si aggiungono eventi estrinseci e fortuiti atti ad interromperne o modificarne il corso.

1.° Patriarcato; organizzazione domestica delle tribù.

2.° Ierocrazia castale; organizzazione delle caste, col predominio dei sacerdoti.

3.° Aristocrazia militare e castale; organizzazione delle caste col predominio de' militi [1].

4°. Monarchia sacerdotale o militare; predominio di un individuo, prete o soldato, sulla costituzione delle caste [2].

[1] Talvolta l' aristocrazia militare è congiunta alla sacerdotale, ed una sola casta è investita di ogni potere sacro e civile; tali furono, o paiono essere stati, i Druidi celti, gli Scaldi scandinavi, i Lucumoni etruschi, i Caldei mesopotamici, e i Teopischi messicani.

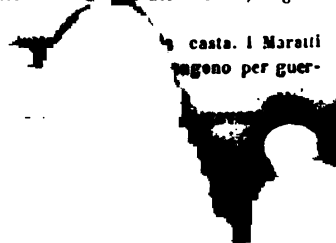
[2] La monarchia civile è alcune volte congiunta colla militare nella stessa per-

5.° Democrazia; organizzazione dello stato popolare, mediante il predominio delle caste inferiori e più numerose sulle superiori; abolizione assoluta dello stato castale.

La storia non ci mostra forse in nessun luogo questa successione in modo così preciso e regolare, come noi possiamo stenderla in carta, sia perchè i documenti mancano, o perchè, come ho accennato, l'esplicazione delle cause interne è quasi sempre modificata o impedita dalle cause esteriori. Tuttavia tal vicenda si fonda nella natura delle cose, ed è avvalorata, come vedremo, dai pochi frammenti, che abbiamo degli annali antichissimi. Vero è, che per trovare nel fatto la seguenza di quei cinque anelli bisogna spesso unire insieme la storia di più nazioni, prese in diversi gradi e proporzionati del loro corso civile; giacchè, prima che un popolo uscito dal patriarcato primitivo, giunga allo stato democratico, raro è che la catena non sia interrotta da casi fortuiti di migrazione o di conquista, ovvero che la vita politica non venga meno per difetto di forza intima, e la nazione trapassando dallo stato di moto a quello di quiete, non assonni, languisca, declini, e finalmente si estingua, meno assai per impeto avventizio e fortuito, che per interna decrepitezza. Gl' Indi si reggono ancora oggidì a stato di caste; e benchè la dominazione inglese abbia accresciuto il loro torpore, e annullato in gran parte il lor politico reggimento, lo smembramento recente dei Seichi, e la prepotenza dei Maratti [1], fanno segno che la casta militare prevale, e che l'India dopo un corso lunghissimo di tempo si trova ancora sotto il predominio della terza forma politica summentovata; alla cui efficacia si dee certo attribuire la prodigiosa ruina del Buddismo. Se non avessimo altre storie, che quelle di Oriente, non potremmo farci un concetto adequato della quinta forma, benchè se ne trovino dei vestigi fra gli Afgani [2], i Drusi, alcune tribù dei Beluchi, dell'Arabia, del Decàn e dell'Asia centrale. Ma ella risplende vivamente presso gli anti-

sona, come negl'Inchi del Perù, nei Califfi, nello Sceriffo sultano di Marocco, in alcuni Lami indipendenti, o quasi indipendenti, nel gran Faquì di Damer, nel Tais di Jucuatl o Nutca, e simili. Altre fiate vi sono due monarchi, l'uno spirituale, l'altro temporale, come il [illegible] e il Zaque di Condinamarca, il Dairi e il Cubo del Giappone, il [illegible] Tibet e l'O[illegible] della Cina, il gran Pontefice e il Murinna dei [illegible]

1 I Seichi appartengono [illegible] casta. I Maratti erano Sudri; ma dopo [illegible] tengono per guerrieri, e ne [illegible]

2 Fra gli [illegible] fatto alla [illegible]

chi Elleni; fra' quali veggiamo la democrazia ionica emergere dall' aristocrazia guerresca e sacerdotale degli Eoliani, dei Doricsi e dei Pelasghi, e fondare lo stato plebeo sulle ruine del principato militare e dell' oligarchia castale.

Ho già avvertito che il patriarcato, forma primitiva dell' umano consorzio, racchiudeva virtualmente i germi di quasi tutti i governi succedituri, e ne accennai la causa nella costituzione della famiglia, di cui esso è lo sviluppo e l' ampliamento, quasi trapasso dal vivere domestico e privato al civile e pubblico. Egli è però difficile a determinare come il sistema delle caste uscisse dal vivere patriarcale tanto disforme. Il patriarcato versa su due principii, l' uno dei quali è monarchico e consiste nell' autorità del capo, l' altro è popolare e risiede nell' eguaglianza delle tribù sorelle; entrambi si fondano nell' imperio del padre e nella parità dei fratelli consorti sotto lo scettro paterno. Il diritto di primogenitura contiene il germe di un organismo gerarchico negli ordini della fratellanza; ma non distrugge l'egualità essenziale fra le varie membra della famiglia, nè altera o diversifica la comune lor sudditanza verso l' autorità reggitrice del convitto domestico. Le caste potrebbero veramente considerarsi come una semplice trasformazione delle tribù, se l' enorme disparità dell' una verso l' altra non mostrasse fra i diversi ordini castali un divario essenziale, non esplicabile coi soli componenti della famiglia e del patriarcato. Che se il diritto del primonato, passando nelle tribù, può partorire il primato d' onore e le prerogative dei sacerdoti sui guerrieri, che sono due caste sorelle, non può in nessun modo spiegarci l' imperio assoluto delle caste maggiori e sovrane sulle minori e suddite, come verbigrazia de' Bramani e degli Csatrii sui Beisi, e più ancora sui Sudri nell' India; senza parlar de' Parii, de' Tsandali, e simili classi, che non che essere annoverate fra le caste, sottostanno agli schiavi e persino ai bruti. D' altra parte, le caste non sono unificate dall' imperio di un solo; giacchè la loro organazione nella seconda e nella terza forma dipende dal predominio di una casta sull' altra, e non di un individuo sulle caste. Imperocchè, se bene ogni casta avesse in origine un capo per lo più elettivo che la rappresentava; il suo potere era affatto ministeriale e subordinato alle volontà di tutto il corpo; come si può vedere nel Piromi egizio, e nell' Arcimago iranico, i quali non erano probabilmente più possenti che un doge di Genova e di Venezia, e che un sovrano feudale del medio evo, e non aveano nessuna similitudine coi pontefici della quarta forma; quali furono o sono i sommi [illegible]oti del Samaneismo nel Tibet, nel Butàn e nella Mongolia boreale. [illegible] dunque dichiarare in che modo, sciolta l' unione primigenia del

patriarcato, l'eguaglianza delle tribù e il dominio dell'individuo siano stati distrutti. Ora il problema torna insolubile, se agli elementi intrinseci del governo patriarcale non si aggiunge un elemento estrinseco; cioè l'aggregazione di più stirpi diverse, dispari d'indole, d'instituti, di civiltà, e accozzate insieme dalla conquista. Imperocchè, mentre da un lato la varietà delle stirpi spiega la mancanza del principio monarchico, e la dispari loro civiltà e fortuna ci fa intendere l'ineguaglianza castale, la conquista dall'altro lato concorre ad avvalorare e rendere vie meglio plausibili entrambi gli effetti. Quando infatti un popolo rozzo e fiero si fa conquistatore, ciascuno de'vincitori divien padrone de' vinti, e acquista una certa indipendenza verso il proprio sovrano, tantochè la monarchia precedente, se non era fortissima (e non è mai tra'Barbari, così per l'imperfezione dell'organismo sociale, come pel predominio della forza sul diritto e su ogni autorità morale) è spiantata dall'aristrocrazia militare, o diventando elettiva, che è quanto dire flacca e impotente, dura più in nome che in effetto. Le invasioni barbariche di tutti i tempi potrebbero somministarcene moltissimi esempi; fra'quali mi basti accennarne due soli, dedotti dalla storia dei Parti e dei Longobardi. Gli Arsacidi ordinarono un vero stato feudale, che abbracciava gran parte dell'Occidente asiatico; e benchè la distanza de' luoghi e la qualità del paese li tutelasse contro gli assalti romani, il loro vasto imperio venne disfatto dall'eroico drappello dei Sassanidi. I compagni e successori di Alboino, morto Clefi, loro re, nel 575, gli sostituirono nel governo trentasei duchi; e benchè costretti dalla necessità, dieci anni dopo, ritornassero al principe [1], tuttavolta la loro monarchia fu sempre debole ed inferma; e come non potè impadronirsi di tutta la penisola, così cesse ai primi impeti dei Franchi di Austrasia. Pari o simile fu l'origine dello stato feudale, così in Europa, e nei paesi più civili, come fra molti popoli barbari dell'Affrica, della Polinesia, presso cui dura ancora al presente; il quale è l'aristrocazia di una schiatta mutata in casta dal suo dominio sopra una o più stirpi soggiogate [2]. La storia conferma il nostro presupposto; poichè vedremo in altro luogo, che dovunque è in piede il sistema castale, trovansi indizi non equivoci di molte razze distinte naturalmente e agglomerate insieme dalla forza. Egli è poi facile lo spiegare la moltiplicità e la complicazione delle caste, mediante l'iterazione dei successi che ne introdussero i rudimenti;

1 Leo, *Hist. d' Italie*, *trad.* Paris, 1837, liv. 2, chap. 1, § 2; chap. 3, § 3, p. 45, 46, 84.

2 Tra le feudalità mezzo ...ri e curiose è quella d... Messico prima degli ... si ha memoria, una delle più singo... ...che occuparono e tennero il

giacchè da un canto, i primi conquistatori divennero spesso conquistati; e dall'altro canto gli ultimi vincitori constavano già di varie classi, quando prima avevano trascorso uno stadio conforme. E questa preesistenza di due ceti nei dominanti spiega la fratellanza o il parallelismo che si trova per ordinario fra i preti ed i militi, nella seconda e nella terza forma, benchè gli uni o gli altri abbiano una specie di maggioranza.

Nella forma più antica del reggimento a caste, florisce e predomina il ceto sacerdotale. Il quale è fiancheggiato dalla casta guerriera, che partecipa seco il maneggio delle cose pubbliche, gli è devota e subordinata, non serva. I sacerdoti sono quasi il cuore e il cervello, e i militi come il braccio della nazione. Il che è degno di gran considerazione, e ci mostra che il predominio della forza sul sapere non è lo stato più antico, che la mente prevalse al senso nei primi ordini sociali, e che quindi l' aringo storico del genere umano fu regressivo, prima di essere progressivo, contro l'opinione corrente al dì d' oggi, onde abbiamo testè parlato. Imperocchè la casta sacerdotale sovrasta, perchè meglio incivilita; essendo conforme all' essenza delle cose, che la civiltà maggioreggi, eziandio fra' Barbari, e riscuota l'ossequio dei forti, che ne sono privi. Ma i preti non potrebbero essere il ceto più civile, se la loro gentilezza non fosse attempata e matura; laonde, ogni qual volta si discorre degli stati più antichi, come furono, verbigrazia, quelli dell' India, dell'Etiopia e dell'Egitto, egli è molto probabile che la civiltà sacerdotale non fosse affatto avventizia, sottentrando a una barbarie anteriore, ma ereditata e primitiva. I primi sacerdoti di Casmira, di Aiodia, di Casi o Varnasi, di Volsinia, dell' alta Etiopia, di Meroe, di Tebe, discesero probabilmente dalle nazioni madri, e possedettero una scienza tradizionale ricevuta in reditaggio dai più vetusti Noachidi. Vedremo queste conghietture avvalorate dalle induzioni storiche; le quali ci additano da lontano le civiltà del Gange e del Nilo uscenti dall'unica fonte dei popoli mesopotamici ed iranici, dove il ramo giapetico degl' Indopelasghi era misto coi Semiti [1]. Le caste sacerdotali, avanzando le altre di gentilezza, furono fondatrici e institutrici delle nazioni. Instaurarono al possibile la società primitiva: conservarono ed accrebbero il deposito delle tradizioni e delle dottrine: mansuefecero ed educarono le popolazioni insalvatichite, dando loro leggi, costumi, religioni: arginarono e alveolarono i fiumi, fecondarono le lande, diboscarono le campagne, colmarono i marosi: resero abitabili, amene, fruttifere le inospite contrade: fondarono e

[1] Non è questa l' origine della geografia mitica, invalsa presso i Greci, e du[illegible] ancora ai tempi di Alessandro, secondo la quale, l' Indo e il Nilo erano [illegible] fiume, come il Nisa occidentale, culla di Bacco, e il Nisa orientale, cioè [illegible]ropa[illegible] sola montagna?

munirono le città, schiusero e selciarono le vie, murarono le darsene, allestirono le flotte, stabilirono gli emporii, le scale, i commerci, le fiere, le carovane: introdussero le prime comunicazioni dei popoli: scavarono le grotte, edificarono i templi, le necropoli, le piramidi, gli obelischi, e le altre spezie di monumenti; e qualunque siano stati i trascorsi del loro potere, e gli abusi invalsi nei tempi che seguirono, il loro imperio fu in origine legittimo, e tornò a benefizio e salute della specie umana.

La civiltà privilegiata delle caste sacerdotali consisteva principalmente nelle tradizioni religiose. Quindi è che il loro sapere e il loro potere, benchè fossero universali, abbracciassero ogni ramo della civil coltura, e penetrassero in tutte le parti del vivere pubblico, riguardavano specialmente le cose sacre. La religione predominava in quei tempi prossimi alla nascita del genere umano, a malgrado della ferocia e corruttela crescente, perchè gli uomini non s'erano ancora divezzi dagli ordini naturali e primitivi. L'Idea, benchè già intenebrata, per le cagioni, che toccheremo in appresso, era tuttavia il punto, onde l'ingegno pigliava le mosse in ogni sua opera: da lei scaturiva quel non so che di grandioso, di magnifico, di colossale, che risplende nei monumenti e nelle altre cose dell'antico Oriente, le cui stupende reliquie durano ancora e reggono alla edacità del tempo. La società primigenia era, per dir così, ontologica, sintetica e ideale; ond'è facile ad intendere il principato, che vi ebbero i sacerdoti e le credenze. I santuarii e altri seggi di religione sparsi per l'Etiopia, l'Egitto superiore, la Libia, a Menfi, a Naucrati, ad Ellora, ad Elefanta, a Salsete, a Persepoli, nell'Assiria, nella Asia minore, nella Grecia, nell'Epiro, nell'Iberia, in Italia, presso i Celti [1], gli Scandinavi [2], i Messicani [3], i Musichi [4], gli Orenochesi [5], gli Oceanici [6], erano le

[1] Presso le popolazioni cimriche la litolatria signoreggiava ed era congiunta colla religione dei morti; ma l'uso speciale dei monumenti che l'attestano, come i Dolmen, i Cromlech, i Pelven, i Menir, lo *Stone-henge*, il Ciottolo di Cornovaglia e simili, non è facile a determinare.

[2] Pare che le nazioni scandinaviche e altre popolazioni germaniche convenissero non solo ne' templi, ma presso certe more o rialti, come il Tingsog, che si vede ancora presso Upsala.

[3] I Teocalli, o piramidi tronche, le piramidi intere, i templi, e simili monumenti, come quelli che si veggono intatti o rovinati, a Colula, Teotihuacan, Papantla, Mitla, Culhuacan, Uchemal, Itzalane, Utatlan, Patinamit, Atitlan, Copan e altrove nel Messico e nel Guatemala.

[4] I Cunsua d'Iraca e di Sogamoso nel paese di Condinamarca, oggi Bogota.

[5] Il Botuto, tromba sacra dei popoli dell'alto Orenoco.

[6] I Morai della Polinesia.

sedi del traffico, delle assemblee civili, delle leggi, dei giudizi, dell'insegnamento, non meno che del culto e delle sacre dottrine. Ed era naturale che il tempio servisse di foro e di ritrovo pei popoli, di scuola pei giovani, di piazza pei trafficanti, poichè era lo *Schechinah* dell'Idea [1], era l'Idea per così dire allogata, il cuore dell'organismo sociale, il principio dell'ordine pubblico, la fonte di ogni civile perfezionamento. Il pensiero e l'azione degli uomini erano ivi informati e santificati dalla religione: ivi risedeva l'oracolo, cioè l'*Idea parlante*, l'Onover reso sensibile, il Logo umanato, la parola autorevole e divina, con cui il sacerdozio governava il presente, e preparava l'avvenire. La quale usanza risale certo a tempi ancor più antichi; giacchè, senza imitare alcuni dotti, che fanno della torre babelica, non altrimenti che degli obelischi, delle piramidi e dei laberinti, altrettanti gnomoni o idrometri o specole (26), egli è probabile che questo monumento, come le altre edificazioni accennate dal Genesi [2], servissero alle adunate commerciali, civili e religiose dei popoli. A ogni modo, non si può mettere in dubbio, che la più parte di tali frabbriche siano state opera di quelle tribù industriose e sapienti, da cui poscia uscirono le caste sacerdotali, che gittarono colla base dei templi quella del loro dominio. La storia mitica degli Elleni serbò una oscura memoria di tali operose e sagaci generazioni, in que' Cabiri, Cureti, Coribanti, Carcini, Telchini, Dattili, Sinzi, Ciclopi, Dioscuri [3], iddii e uomini, sacerdoti e artefici in un tempo, che troviamo in tutti i luoghi dell'antica Grecia, e ne' quali, fra i racconti più assurdi e più disparati, tutte le tradizioni si accordano a mostrarci gli autori della civiltà ieratica dei Pelasghi, e i maestri di quell'arte

1 In senso più preciso il vero Schechinah degli Egizi era la Bari o nave sacra, come l'Arca presso gli Ebrei, e per qualche rispetto il Carroccio nelle repubbliche italiane del medio evo. Parleremo altrove del simbolo egizio. Intorno al Carroccio, vedi Ricordano Malaspina (cap. 164), Vincenzo Borghini (*Discorsi*, Firenze, 1755, tom. II, p. 31, 32, not.), il Muratori (*Dissert. sop. le antich. ital.* Napoli, 1752, Diss. 26, tom. I, p. 347-350), e il Sismondi (*Hist. des rép. ital. du moy. âge*, chap. 6. Édit. Bruxelles, 1826, tom. I, p. 255, 256).

2 Gen. IV, 17, X, 10, 11.

3 Vedi su questi personaggi mitici due Memorie del Fréret (*Mém. de l'Acad. des Inscript.*, tom. XXIII; Hist., p. 20 49, tom. XXVII, Hist., p. 9-18), il Sainte-Croix (*Rech. hist. et crit. sur les myst. du Pag., rev. et corr. par Sacy.* Paris, 1817, sect. 2, tom. I, p. 36-108. *Des anc. gouv. féd.* Paris, an 7, p. 329 seq.), e il Creuzer (*Dionysus*, Heidelbergæ, 1809. — Comment. 2, p. 131-193. *Relig. de l'antiq. trad. par Guigniaut*, tom. II, part. 1, liv. 3, sect. 1, chap. 2, p. 275-325).

stupenda, che seppe scavare le montagne di Beozia [1], e forse di Creta [2], e innalzar le mura perpetue di Epidauro [3], di Licosura [4], di Tirinto [5], e di Micene [6]. Così l'architettura, arte principe, fu in Occidente, come in Oriente, di origine sacerdotale, ed emulando la natura colla saldezza e sublimità delle sue opere, poggiò tant'alto, che non venne mai più agguagliata ne' tempi che seguirono.

La prima forma degli ordini castali è certamente la migliore in questo genere di governo, e la sola possibile a que' tempi, in cui invalse. Ma la benefica influenza della casta sacerdotale si mostrò sovrattutto nella instituzione delle prime colonie; le quali furono stabilite, indirizzate, educate, culte, accresciute dalla religione. Anche nei tempi più moderni abbiam veduto rinnovarsi i medesimi successi, benchè poscia si mutasse verso, non so con qual fortuna e proveccio dell'incivilimento. Fatto sta che la religione sola può ingentilire i popoli barbari o selvaggi, e rendere umani, giusti, benefici i commerci. Mediante i suoi influssi, il traffico delle merci diventa altresì una permutazione d'idee, di affetti, di dottrine: ella sola può temperare la cupidità mercantile, addolcire i mezzi e gli effetti delle conquiste, quando la necessità o l' ambizione le rendono inevitabili, provvedere alla felicità delle nazioni conquistate, e porre ostacolo o rimedio efficace a mali infiniti. Da uno o due secoli in qua, si è voluto sequestrare il commercio dalla religione; con che esito, e con che frutti per le nazioni forestiere, la storia il racconta. Certo gli

1 Vedi la descrizione degli scavamenti antichissimi ed enormi fatti per lo scolo del lago Copaide, presso Strabone (lib. 9. — Amstelæd. 1707, p. 623, 624). Consulta eziandio il Freret (*Mém. de l'Acad. des Inscr.*, tom. XLVII. Mém., p. 14, 15), il Barthélemy (*Voy. d'Anach.*, chap. 34), e il Niebuhr (*Hist. rom.*, *trad. par Golbery*. Bruxelles, 1830, tom. I, p. 162).

2 Il laberinto sotterraneo di Gortina, alle falde del Psiloriti (l' antico Ida), descritto dal Tournefort e altri viaggiatori, è in parte opera dell'uomo, e fa ricordare gli antichi Cretesi, che, secondo Diodoro, erano Trogloditi, come gli abitanti d' Ipsica in Sicilia, e d' Indsiguis nella Romelia, o sia antica Tracia.

3 Le mura ciclopiche di Malvasia, che il Barbiè du Bocage crede esser le reliquie di Epidauro Limera, furono avvertite e descritte per la prima volta dal Castellan nelle sue Lettere sulla Morea (Paris, 1820, lett. 6, tom. I). Questa descrizione fatta da persona intendente [illegible] è una delle più acconce, per dare una idea della struttura poligonal[illegible]

4 Secondo Pausania, Licosura [illegible] prima [illegible] del mondo, e venne fondata da Licaone. [illegible] 38).

5 Sulle m[illegible] IX, 36).

6 Sulle [illegible]

annali di alcune colonie inglesi e olandesi di Affrica e di America fanno bene spesso inorridire chi legge, e pareggiano o superano d'inumanità e di ferocia le memorie delle tribù antropofaghe e dei tartari conquistatori [1]. Anche i Portoghesi e gli Spagnuoli commisero atti crudeli e nefandi; tuttavia nelle colonie cattoliche l'imperio della religione fu più efficace, perchè i popoli naturali del luogo trovavano una protezione paterna e autorevole nel sacerdozio [2]. La memoria dei Pizarri, degli Almagri, del Carvaial, del Valverde, è degna di eterna esecrazione, e quella di Ferdinando Cortez, e di Alfonso Albuquerque, chiamato grande dall'età adulatrice, merita una fama poco migliore: ma a costa di questi nomi tremendi si trovano quelli di Pietro ella Gdasca [3], di Bartolomeo d'Olmedo [4], di Bartolomeo Las Casas [5], e di un gran numero di altri preti e missionari, in cui si riposa dolcemente l'animo di chi legge; si trova quello del maraviglioso Saverio, modello di generosità, di sapienza, di pietà, di zelo, di fortezza, di mansuetudine, il cui nome benedetto sulle infelici terre dell'India, si rese per fino ammirabile agli acattolici delle età seguenti [6]. A ogni modo, io credo che il commercio presso i popoli longinqui ed estrani alla nostra cultura, non profitterà veramente alla specie umana, se non quando ogni compagnia di traffico sarà accompagnata e nobilitata da una missione religiosa. E quando dico missione, la parola stessa determina di che culto e di che comunione io intenda discorrere; giacchè il nome di missione è un'antilogia, dove mancano col sacerdozio legittimo la costanza assennata dello zelo e l'efficacia dell'insegnamento.

I primi sacerdozi gentileschi avendo redata e serbata in parte la tradizione primitiva, i santuari furono le scuole della dottrina acroamatica. Ma quelli non istettero contenti a custodire i preziosi avanzi, e coltivandoli, moltiplicandoli, furono inventori della filosofia. Il sapere ieratico abbracciava due porzioni distinte; l'una delle quali era meramente tradizionale e circoscritta, l'altra scientifica, ampliantesi, progressiva.

[1] COMTE, *Traité de législat.*, liv. 5, chap. 8, 9, 10, 11.

[2] *Ibid.*, chap. 13. Vedi anche le Lettere sul Messico del Chevalier, stampate nel *Journal des Débats*.

[3] ROBERTSON, *Hist. of Amer.*, 6.

[4] *Ibid.*, 5.

[5] *Ibid.*, 3.

[6] Claudio Buchanan così ne parla: « Saint François Xavier avait parmi les « Anglais instruits [illegible]putation d'un grand homme.... ce qu'il a écrit annonce « qu'il avait du [illegible] esprit original, et une grande force de caractère » ([illegible] ann. des [illegible] [illegible]yriès et Malte-Brun tom. XXII, p. 356).

La prima constava della formola ideale (alterata, ma non ispenta dagli errori invalsi, che fra poco descriveremo) delle memorie storiche sulle origini e sulle vicende generali del mondo, e sui casi particolari della propria nazione, delle osservazioni ed esperienze anteriori intorno alla coltivazione, alla medicina, all' idraulica, all' architettura, e a tutta l' enciclopedia teoretica e pratica, che allora si possedeva. La seconda comprendeva l' esplicazione della formola, cioè le speculazioni filosofiche, e i successivi incrementi delle altre dottrine. Coloro che vogliono sbandire dagli annali della filosofia l' antica scienza dei sacerdoti, non debbono aver fatta molta avvertenza alle dottrine contenute negli Upanisadi, e a tutte le mitologie antiche; nelle quali, le note proprie dei sistemi filosofici sono espresse e manifeste. Questi sistemi si fondavano veramente sovra una base tradizionale, mista di vero e di falso; ma l' esplicazione sistematica di tal formola era lavoro dell' ingegno riflessivo, e procedeva a tenore del discorso filosofico. Quindi è che le teoriche speculative dei tempi seguenti sono semplici sviluppi e modificazioni di quella dottrina primigenia: come vedremo, discorrendo delle scuole dell' India, la sostanza delle quali è tolta dagli Upanisadi, e delle scuole elleniche che, sebbene instituite dai laici, ebbero del pari un principio ieratico, pelasgico od orientale. Tanto che, se le dottrine sacerdotali si dovessero rimuovere dalla filosofia, perchè connesse colla tradizione, Pitagora, Platone, Aristotile, Zenone, Plotino, e tutti i più gran savi dell' antichità, non sarebbero filosofi, come si dovrebbe del pari disdir questo titolo ai pensatori più eminenti dell' età moderna, che furono guidati e inspirati dal Cristianesimo. Imperocchè le lor dottrine, senza eccettuare pur quelle, che si vantano di essere più libere, hanno un fondamento tradizionale: il solo divario che corre dalle une alle altre è quello per cui le tradizioni legittime si sequestrano dalle false e capricciose. La filosofia si può dunque considerare come nata nella prima epoca del governo castale, all'ombra dei templi, e per opera dei sacerdoti. Il che ci par fuor di dubbio, generalmente parlando; perchè è probabile che ne' tempi anteriori la formola ideale in parte si alterasse e in parte si conservasse dalla moltitudine, ma non si badasse a esplicarla e perfezionarla; onde vi fosse religione, non filosofia. A ogni modo, io tengo per fermo che questa sia nata nei tempi e nei collegi sacerdotali: la religione fu in ogni tempo la madre e la nutrice della speculazione.

I sacerdoti, oltre al custodire e all' accrescere la scienza acroamatica, furono anche in parte i creatori della dottrina essoterica e popolare; la quale, per ciò che spetta alle verità ideali, e alla storia dei fatti, risedeva principalmente nei simboli e nei miti. Alcuni ingegnosi critici e

filosofi tedeschi attribuiscono la formazione della simbolica e della mitologia alla fantasia del volgo, ripetendola dall' istinto, dal caso, dalla immaginazione, e rimovendone ogni ombra di conserto, di calcolo, di frode; il che non so quanto si accordi coi dettati della storia e colle leggi della nostra natura. Pochi certo saranno capaci che il mito di Marsia abbia potuto aver l'origine assegnatagli da Ottofredo Müller, benchè lo Strauss, che riferisce il discorso dell'erudito e sagace filologo, mostri di contentarsene [1]. Egli è verò che il popolo può con successive aggiunte e amplificazioni abbellire e trasformare i miti, specialmente storici, di cui è in possesso, ma non potrà mai creare di pianta i simboli e i miti dottrinali. La ragione è manifesta, e si è che la dottrina essoterica corrisponde sempre più o meno all'acroamatica, di cui è l'espressione e la forma esteriore. Ora come mai la grossa e indotta moltitudine potrebbe finger l'emblema di ciò che ignora? La simbolica e la mitografia filosofica, scientifica, ed anco storica, per ciò che spetta alle memorie di maggior rilievo, debbono esser opera di chi possiede le notizie ideali e la scienza delle tradizioni, cioè del corpo ieratico. Si può concedere al più che la turba componga colla sua rozza immaginativa gli elementi inorganici e greggi dei simboli e dei miti; ma la loro organizzazione è opera dei sacerdoti, che pigliando quei materiali rozzi e sconditi dalle mani della plebe, gli accozzano insieme, e ne modellano la composizione sul concetto delle cose da significarsi, quasi architetti, che tolti dalla cava i sassi e i metalli, li dirozzano, li ripuliscono, li riducono a sesta e ne formano l' edifizio.

//Avrebbe un concetto inesatto o difettuoso del lavoro ieratico chi se lo rappresentasse, come una semplice custodia ed esplicazione delle dottrine anteriori. L' insegnamento primitivo si era corrotto e in gran parte perduto, per le ragioni, che vedrem fra poco, dando luogo ad errori e discrepanze notabili: ciascuna delle tribù culte, onde constavano le caste superiori, avea una dottrina più o meno sua propria, e disforme da quella delle altre; tantochè l' unità e la forza della casta dominatrice sarebbero state offese o anche annullate da queste dissonanze, se non ci si fosse posto acconcio rimedio. L'accordo delle varie tradizioni, e quindi la riforma della dottrina tradizionale, mediante una instaurazione filosofica della formola primitiva, fu opera principalissima degli antichi savi. Senza la quale non si potrebbe dar ragione di quella unità, che si trova nelle credenze sacerdotali; imperocchè chi può credere che tutte le tribù bramaniche professassero da principio la dottrina dei Vedi? Questa riforma ci è attestata dalla unità del codice sacro, compilato da Viasa, perso-

[1] Strauss, *Vie de Jesus*, tom. I, part. 1, Introd. § 14, p. 94, seq.

La prima constava della formola ideale (alterata, ma non ispenta dagli errori invalsi, che fra poco descriveremo) delle memorie storiche sulle origini e sulle vicende generali del mondo, e sui casi particolari della propria nazione, delle osservazioni ed esperienze anteriori intorno alla coltivazione, alla medicina, all'idraulica, all'architettura, e a tutta l'enciclopedia teoretica e pratica, che allora si possedeva. La seconda comprendeva l'esplicazione della formola, cioè le speculazioni filosofiche, e i successivi incrementi delle altre dottrine. Coloro che vogliono sbandire dagli annali della filosofia l'antica scienza dei sacerdoti, non debbono aver fatta molta avvertenza alle dottrine contenute negli Upanisadi, e a tutte le mitologie antiche; nelle quali, le note proprie dei sistemi filosofici sono espresse e manifeste. Questi sistemi si fondavano veramente sovra una base tradizionale, mista di vero e di falso; ma l'esplicazione sistematica di tal formola era lavoro dell'ingegno riflessivo, e procedeva a tenore del discorso filosofico. Quindi è che le teoriche speculative dei tempi seguenti sono semplici sviluppi e modificazioni di quella dottrina primigenia: come vedremo, discorrendo delle scuole dell'India, la sostanza delle quali è tolta dagli Upanisadi, e delle scuole elleniche che, sebbene instituite dai laici, ebbero del pari un principio ieratico, pelasgico od orientale. Tanto che, se le dottrine sacerdotali si dovessero rimuovere dalla filosofia, perchè connesse colla tradizione, Pitagora, Platone, Aristotile, Zenone, Plotino, e tutti i più gran savi dell'antichità, non sarebbero filosofi, come si dovrebbe del pari disdir questo titolo ai pensatori più eminenti dell'età moderna, che furono guidati e inspirati dal Cristianesimo. Imperocchè le lor dottrine, senza eccettuare pur quelle, che si vantano di essere più libere, hanno un fondamento tradizionale: il solo divario che corre dalle une alle altre è quello per cui le tradizioni legittime si sequestrano dalle false e capricciose. La filosofia si può dunque considerare come nata nella prima epoca del governo castale, all'ombra dei templi, e per opera dei sacerdoti. Il che ci par fuor di dubbio, generalmente parlando; perchè è probabile che ne'tempi anteriori la formola ideale in parte si alterasse e in parte si conservasse dalla moltitudine, ma non si badasse a esplicarla e perfezionarla; onde vi fosse religione, non filosofia. A ogni modo, io tengo per fermo che questa sia nata nei tempi e nei collegi sacerdotali: la religione fu in ogni tempo la madre e la nutrice della speculazione.

I sacerdoti, oltre al custodire e all'accrescere la scienza acroamatica, furono anche in parte i creatori della dottrina essoterica e popolare; la quale, per ciò che spetta alle verità ideali, e alla storia dei fatti, risedeva principalmente nei simboli e nei miti. Alcuni ingegnosi critici e

filosofi tedeschi attribuiscono la formazione della simbolica e della mitologia alla fantasia del volgo, ripetendola dall'istinto, dal caso, dalla immaginazione, e rimovendone ogni ombra di conserto, di calcolo, di frode; il che non so quanto si accordi coi dettati della storia e colle leggi della nostra natura. Pochi certo saranno capaci che il mito di Marsia abbia potuto aver l'origine assegnatagli da Ottofredo Müller, benchè lo Strauss, che riferisce il discorso dell'erudito e sagace filologo, mostri di contentarsene [1]. Egli è verò che il popolo può con successive aggiunte e amplificazioni abbellire e trasformare i miti, specialmente storici, di cui è in possesso, ma non potrà mai creare di pianta i simboli e i miti dottrinali. La ragione è manifesta, e si è che la dottrina essoterica corrisponde sempre più o meno all'acroamatica, di cui è l'espressione e la forma esteriore. Ora come mai la grossa e indotta moltitudine potrebbe finger l'emblema di ciò che ignora? La simbolica e la mitografia filosofica, scientifica, ed anco storica, per ciò che spetta alle memorie di maggior rilievo, debbono esser opera di chi possiede le notizie ideali e la scienza delle tradizioni, cioè del corpo ieratico. Si può concedere al più che la turba componga colla sua rozza immaginativa gli elementi inorganici e greggi dei simboli e dei miti; ma la loro organizzazione è opera dei sacerdoti, che pigliando quei materiali rozzi e sconditi dalle mani della plebe, gli accozzano insieme, e ne modellano la composizione sul concetto delle cose da significarsi, quasi architetti, che tolti dalla cava i sassi e i metalli, li dirozzano, li ripuliscono, li riducono a sesta e ne formano l'edifizio.

//Avrebbe un concetto inesatto e difettuoso del lavoro ieratico chi se lo rappresentasse, come una semplice custodia ed esplicazione delle dottrine anteriori. L'insegnamento primitivo si era corrotto e in gran parte perduto, per le ragioni, che vedrem fra poco, dando luogo ad errori e discrepanze notabili: ciascuna delle tribù culte, onde constavano le caste superiori, avea una dottrina più o meno sua propria, e disforme da quella delle altre; tantochè l'unità e la forza della casta dominatrice sarebbero state offese o anche annullate da queste dissonanze, se non ci si fosse posto acconcio rimedio. L'accordo delle varie tradizioni, e quindi la riforma della dottrina tradizionale, mediante una instaurazione filosofica della formola primitiva, fu opera principalissima degli antichi savi. Senza la quale non si potrebbe dar ragione di quella unità, che si trova nelle credenze sacerdotali; imperocchè chi può credere che tutte le tribù bramaniche professassero da principio la dottrina dei Vedi? Questa riforma ci è attestata dalla unità del codice sacro, compilato da Viasa, perso-

[1] Strauss, *Vie de Jesus*, tom. I, part. 1, Introd. § 14, p. 94, seq.

naggio mitico, pubblicato dai Bramani come norma della fede e del culto pubblico, e accettato dalla nazione come divino, perchè credevasi che contenesse l'espressione più esatta della dottrina rivelata a principio. I libri sacerdotali si reputavano inspirati e divini come gli oracoli, perchè stimavasi che l'Idea parlasse in entrambi: tanto era viva e fresca la ricordanza della rivelazione [1]. Ma questa riforma e concordia dottrinale fu più tosto una sintesi delle varie credenze, e quasi un eclettismo di esse, che la preferenza di una all'altra; perchè, trattandosi di opinioni tradizionali, erano tutte più o meno egualmente autorevoli. Ella dovette travagliarsi più tosto sulla parte mitica ed essoterica, che sulla dottrina interiore, come quella che era presso a poco la stessa nei vari sistemi, e conteneva la medesima somma di vero e di falso. L'indole sincretica di queste riformazioni si ravvisa nei monumenti che restano; come, per esempio, nell'Avesta, e ancor più nei Vedi; sia che tali componimenti si abbiano per opera d'un solo, ovvero, come una complicazione di vari scritti anteriori, il che ci par più probabile. La religione dell'India, secondo il concetto dei Vedi, è manifestamente l'unione di diversi culti, e sovrattutto del Sivaismo australe, e quasi indigeno, e del Bramismo boreale, tenente più del forestiero; e vi si trova il germe del Visnuismo, che invalse molto più tardi, ed è quasi un Bramismo rinnovato. La stessa distinzione dei quattro Vedi, il divario che corre fra loro, e specialmente fra i tre primi e l'Atarva, più recente d'idee e di stile, conferma la nostra opinione; la quale non è meno applicabile all'antica religione degli Egizi. Imperocchè, se bene i libri ermetici siano perduti, il vestigio di più culti diversi è manifesto nelle tradizioni egiziache, tramandateci dai Greci, e concorre a mostrarci nell'Iràn la culla comune di quelle varie credenze, che nei tempi susseguenti si sparsero sulle rive del Godaverì e del Gange, dell'Astabora e del Nilo.

Queste riforme non ebbero certo luogo nel solo stabilimento degli ordini castali, ma vennero iterate in appresso, come i dispareri intestini dei conservatori, e l'influenza corrompitrice della mitologia sulla dottrina acroamatica, le rendevano opportune. Tutti i capisetta dell'antichità, o uscirono dal sacerdozio, o almeno lavorarono sui documenti ieratici, protestandosi di essere teologi anzi che filosofi, e instauratori, non innovatori. Tali ci si mostrano Budda, Tot, Zoroastre, Confusio, Numa, Pitagora: non credo che si possa produrre in contrario un solo esempio definitivo. Il che non è meraviglia; giacchè l'innovazione non è possibile nel giro delle verità ideali, se non in quanto è negativa; come

1 *Teor. del Sovr.*, not. 63, p. 428, 429.

quella dei moderni; la vantata e mirabile pellegrinità dei quali, consiste nell' impugnare o tutti o in parte i dettati religiosi, e nel sostituire alla realtà, il nulla; artifizio, consimile a quello di un valente abbachista, che perfezionasse l'aritmetica, sostituendo lo zero all' unità. Ma anche fra'nostri, que' pochi, che non si contentano di negazioni, e vogliono del positivo, sono costretti, piaccia loro o dispiaccia, di trarlo dalla religione; perchè l' assunto d' inventare i principii è tale che pare oggimai permesso di riderne. La sola invenzione possibile nelle materie speculative riducesi a *trovare il nuovo nell' antico* [1], cavando l' idea dal vocabolario, che è il patrimonio intellettuale delle nazioni, dato loro dalla religione; perchè in ogni parte del mondo, senza eccezioni di luoghi, la classe ieratica è prima maestra di abbaco e di lettere alle nazioni; e se i laici si vantano talvolta di adempiere a questo uffizio, non si accorgono di esser semplici ripetitori. Nello stesso modo, che giusta Galileo, filosofo naturale è quegli che sa leggere nel gran libro della natura; così filosofo speculativo è colui che sa meglio compitare nel mondo dell' arte, e nel volume delle tradizioni; e come i caratteri naturali, a detta pure del sommo Italiano, sono vergati in lingua matematica [2], così quelli dell' arte sono scritti in idioma poetico, mitico, simbolico, che è ad un tempo popolare e sacerdotale. La reminiscenza platonica ha del saldo, purchè s' intenda della specie, e non dell' individuo: imperocchè il vero risiede nella lingua demotica e ieratica (l' una traduzione dell' altra), che è la memoria delle nazioni, e la ricordanza del genere umano.

Se gli antichi riformatori furono principalmente teologi, lavorando sulle tradizioni; essi assunsero uffizio eziandio di filosofi, esplicandole, illustrandole, purgandole e sforzandole di accordarle insieme. Perciò la filosofia gentilesca suppliva naturalmente alla religione, divenuta corrotta e manchevole; onde svariava per tal rispetto da ciò ch' ella è ragionevolmente, e dee essere presso i possessori della rivelazione. Perciò, se la filosofia dee esser ligia verso il Cristianesimo, che le porge colle notizie

[1] *Teor. del Sovr.*, num. 199, p. 288, not. 98, p. 463, 464.

[2] Galilei, *Dial.* Op. Milano, 1811, tom. XI, p. 71, 72. Lo stesso pensiero si trova nel Saggiatore espresso con queste mirabili parole: « La filosofia » (cioè la scienza della natura, secondo lo stile di Galileo) « è scritta in questo grandissimo libro, che continuamente ci sta aperto innanzi agli occhi (io dico l'universo), ma non si può intendere, se prima non s' impara a intender la lingua, e conoscere i caratteri ne' quali è scritto. Egli è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi, ed altre figure geometriche, senza i quali mezzi è impossibile intenderne umanamente parola. » Op. tom. VI, p. 229.

ideali la scienza perfetta dei principii, ella potea vendicarsi presso le genti paganiche una certa maggioranza sul culto, giacchè non solo esplicava la formola tradizionale, ma al possibile la correggeva, ritirando gli spiriti verso la rivelazione primigenia, per opera della ragione. Si noti però che la ragione, non potendo mai levarsi più alto della parola nella cognizion de' principii, era forzata a emendare la religione colla religione medesima, invece di adoperare a tal effetto ciò che i moderni chiamano acutamente la ragion pura; la quale è cosa tanto ragionevole ed effettiva quanto sarebbe a dire un circolo inesteso. Tanto che, in fine in fine tutta l' opera iniziale della filosofia riducevasi a scegliere fra le varie tradizioni, e a servirsi delle une, per castigare e rintegrare le altre. Spesso la dottrina più antica e dismessa opponevasi alla nuova e dominante; onde in tal caso la filosofia dovea parere religiosa o irreligiosa, secondo i rispetti, in cui veniva considerata. Imperocchè la contrarietà di una setta verso i culti stabiliti potea nascere dalla sua convenienza col culto anticato e migliore; come vedesi in Pitagora, negli Eleatici, in Socrate, in Platone e negli Alessandrini; i quali erano assai più ortodossi della gentilità loro coetanea. Il che non può accadere, sotto il dominio di quella fede, che rinnovò la pienezza della verità primordiale, e che per divin privilegio non potendo invecchiare, comunica al suo deposito un eterno vigore di gioventù.

Fuori di questo regno divino e perpetuo del vero, la filosofia può produrre, secondo i principii, da cui muove, e il metodo, con cui procede, due opposti risultamenti; l' uno di ammendare e reintegrare in parte, l' altro di spegnere affatto gli avanzi della tradizion primitiva. Nel primo caso, la filosofia è salutare e perfezionatrice; e benchè sia eretica per rispetto alle credenze eterodosse che regnano, essa ha verso la prima rivelazione un' attinenza contraria; giacchè l' eresia nell' eresia si accosta alla dottrina ortodossa, se non l' aggiunge interamente. Nel secondo caso, ella è funesta e acattolica per ogni verso, contrastando del pari all' antichità e ai pochi residui di essa, e introducendo una negazione assoluta delle verità ideali. Questa distinzione è applicabile ai tempi che precedettero il Cristianesimo, come a quelli che lo seguirono. Così, verbigrazia, il monoteismo di Socrate, e l' atomismo di Leucippo e di Democrito, sono due eresie, rispetto alla religione dei loro tempi; ma l' uno ritrasse gli spiriti verso le tradizioni più vetuste, da cui l' altro vie più gli rimosse. Nei tempi moderni, le dottrine del Malebranche e del Leibniz resero imagine di veri scismi, in ordine al Cartesianismo, figliuolo legittimo della Riforma, e furono ad un tempo un ritiramento verso le dottrine legittime; laddove nel materialismo e nel naturalismo, a cui le

teoriche sensuali riuscirono, l'eterodossia non è consolata dal concorso del suo contrario. I quali riscontri non ti daran meraviglia, se consideri che il gentilesimo fu l'eresia della rivelazion primitiva, come le eresie e la miscredenza moderna sono la gentilità rinnovata, e un secondo paganesimo. Imperocchè allo stesso modo che il Giudaismo fu un popolo assortito, e la Sinagoga un conserto di tribù sorelle; il Cristianesimo è un' eletta consorteria di stirpi, e la Chiesa un' alleanza di stati e di nazioni. E come nei secoli antichi il gentilesimo andò vie più allargandosi nel genere umano, e l'ortodossia scemando nella schiatta dell' elezione, per gli scismi successivi d'Ismaele, dei Ceturiti, degli Edomiti, di Jeroboamo e di Samaria; così il redivivo e novello paganesimo andò pur menomando per una trista seguenza di fellonie e di scissure l'ovil dei redenti, da Simone ed Ario sino ad oggi. Se si entra poi nei particolari, si trovano mirabili analogie fra i due cicli ereticali, nel processo e nell' ordine del loro esplicamento; le quali è forza che accaggiano, poichè l'eresia nei due casi è l'alterazione di una sola formola ideale, parte intelligibile, e parte sovrintelligibile. Ma questo ragguaglio fra l'eterodossia rinnovata delle nazioni cristiane e quella della gentilità antica, vorrebbe un lungo discorso, ed è alieno dal nostro presente proposito.

Quando sursero le prime caste sacerdotali, la formola ideale era già tralignata dalla sua integrità e purità nativa. Noi l' abbiamo dianzi avvertito, ma ora dobbiamo cercarne il modo, essendo questo l' oggetto principale del corrente capitolo. La formola alterossi in più guise: prima, oscurandosi e smettendo in gran parte il suo nativo splendore; poi, dimezzandosi, e scapitando di molti intelligibili rilevantissimi; e finalmente, perdendo la sua unità organica, e risolvendosi in una moltitudine incomposta di concetti slegati e discordi. Molte cagioni erano concorse a partorire questi vari effetti; alcune delle quali movevano dall' animo umano, altre dagli ordini sociali, altre in fine dalla religione medesima. Sommettiamo a una breve analisi queste varie cause obbiettive e subbiettive dell'alteramento, a cui soggiacque nel corso del tempo la cognizione ideale.

L'oscuramento dell' Idea fu il primo passo dell' uomo nella via dell' errore. Dall'oscurità nacque la confusione; essendo agevole e naturale, anzi ovvio e quasi necessario, il permischiare insieme, e stimar identici i concetti, che non sono accompagnati da una certa chiarezza. La confusione alterò la formola, mutilandola e offendendola nelle parti vitali; non potendosi scambiare un intelligibile coll' altro, senza tòr via l' uno o l' altro di essi. Imperocchè, quando due concetti si confondono insieme,

o ne nasce un terzo, in cui gli altri due non si trovano se non alterati e tronchi, o l'uno si smarrisce e vien meno, rimanendo l'altro solamente. La confusione sciolse in oltre quel mirabile organismo di tutta la formola, per cui ogni membro di essa è collocato a suo proprio luogo, e serba i debiti riguardi verso gli altri termini. Ma questa ordinazione dipende dalla chiara notizia, che si ha dell'Idea, e del vero valore di ogni suo membro; imperocchè, se la cognizione si offusca, e un termine si confonde coll'altro, troppo è facile traslocare gl'intelligibili superstiti, sostituendo all'armonica disposizione loro un ordine arbitrario ed assurdo, che è un vero caos. Così, verbigrazia, coloro a cui l'intuito riflesso del vero non è famigliare, non troveranno nulla di evidentemente assurdo in questa proposizione: *l'esistente è l'Ente*; ovvero in quest'altra: *l'esistente produce l'Ente*; benchè l'una esprima la confusione, l'altra l'inversione assoluta della formola ideale, ed ambe la distruggano. Oscurità, confusione, dimezzamento e disorganazione, furono adunque i vari gradi, per cui corse la formola ideale nel dilungarsi dalla perfezione primitiva.

La prima fonte di questi disordini, dal canto degli uomini, fu il predominio del senso e della fantasia sulla ragione. Ogni sistema erroneo di filosofia e di religione dipende dalla sostituzione dei sensibili agl'intelligibili, di una formola immaginativa alla formola razionale, e di una fantasmologia capricciosa alla vera ideologia; onde sèguita la confusione dell'Ente coll'esistente, e il loro scambio, secondo che prevale l'uno o l'altro dei due concetti. Vedremo ben tosto, dove cada il predominio. Ma siccome la detta sostituzione non è possibile, se non in quanto si sale dall'esistente, la fantasmologia dee nascere dall'abbandono del processo ontologico, in grazia del metodo contrario, o sia questo propriamente psicologicale, ovvero cosmologico, o di altra sorta. Così, per cagion di esempio, il cosmologismo uranico produsse il politeismo greco; laddove il psicologismo preparatorio di Socrate, benchè riservatissimo, nocque forse per qualche parte all'unità delle idee platoniche, e spianò la via al genio sensuale del Peripato. Ma la predilezione del metodo psicologico è un effetto di quella corruttela, congenita alla nostra natura, onde siamo inclinati a riposarci nelle cose sensibili, e a collocare in esse, che è quanto dire in noi, nel sentimento e nell'amore di noi medesimi, il nostro ultimo fine; essendo giuocoforza che dove alberga il sommo intento dei desideri, si cerchi pure il principio del conoscimento e del discorso, onde l'uscita del secondo cielo creativo risponda all'entrata del primo. Per tal modo, il disordine pratico dell'uomo vizia la sua morale speculativa, e questa corrompe la metodologia, e con essa tutta

la scienza. Infatti l'ontologismo non può regnar nella scienza, se l'uomo non vive, per così dire, mentalmente nell'Idea, e da lei non piglia le mosse; il che certo non può avvenire, quando, caduto da quella altezza, egli è sommerso e invescato nella belletta del senso. Il metodo psicologico non potrà mai levar lo spirito da questa bassa regione, e trasferirlo in un mondo superiore; come le pinne del pesce e le chele dello scorpione non possono supplire al magisterio delle ali, e trattar l'aere diffuso per gli spazi del firmamento. La ragione del psicologista, movendo dal senso, non può spiccarsene, senza annullare la propria essenza e lasciar di essere quello che è. Il perchè, l'Idea riflessa non si può asseguire, se non trasportandosi in essa di lancio, e non per gradi, e afferrandola in modo immediato, diretto, e come dire di côlta, anzichè di balzo: il voler riuscire all'ontologia, movendo dal senso, è una contraddizion manifesta. Ora egli è chiaro che la corruzione dell'uomo consistendo appunto nella *caduta del suo spirito dall'altezza ideale nella bassa sfera delle cose sensibili e di sè stesso*, che è l'inversione del metodo ontologico e del processo razionale, non è possibile l'uscirne, se non mediante un aiuto esterno e sovrano, cioè la parola della tradizione. La quale non essendo mai perfetta, fuori degli ordini rivelati e gerarchici, ne segue che *l'uomo corrotto non può salir dal senso all'Idea, se non col soccorso del verbo rivelato ed ecclesiastico.* La tradizione adunque, avendo perduta la sua regolarità ed esattezza per la scissura delle lingue e delle nazioni, per l'indebolimento dell'organismo sociale e pel divorzio della Chiesa primitiva, riuscì impari a mantenere in vigore l'ontologismo, ogni qual volta non venne aiutata da una nuova rivelazione, e da un magisterio autorevole, divinamente instituito.

A queste cagioni se ne aggiunse un'altra, dedotta dalle condizioni esteriori della religione, cioè dal linguaggio, per cui le credenze si tragittano di uomo in uomo, e di secolo in secolo. Il qual linguaggio è simbolico; e i simboli sono di due fatte: gli uni triti e popolari, gli altri scientifici e a uso di pochi. Abbiamo esempio di entrambi nel Cristianesimo, dove le Scritture abbondano di emblemi volgari, quando negli scritti de'Padri de' Concilii, e dei teologi di ogni tempo, se ne trovano molti, che vengono tratti dal soppidiano della filosofia e delle altre dottrine. I simboli popolari nascono dai sensibili, e rappresentano il vero ideale in modo drammatico, sensato, affettivo; laddove gli emblemi dottrinali son cavati dagl' intelligibili relativi, ed esprimono l'Idea con astrattezze, che non parlano ai sensi: gli uni fanno del vero un'idolo, una imagine, una rappresentanza: gli altri una equazione e una formola. Entrambi però convengono nel prevalersi di fantasmi e di concetti, per significare gl' intel-

ligibili assoluti e i sovrintelligibili. L'antropomorfismo sensitivo, considerato come linguaggio, è la base dei simboli volgari: l' antropomorfismo razionale è il fondamento degli altri, come si vede, esempigrazia, nell'emblema antropologico, frequente ai sacri scrittori, che sogliono dare un corpo alla Divinità, e nell' emblema psicologico di Aristotile, che come atto puro la rappresenta. Questi due antropomorfismi sono legittimi, se si pigliano come un mero linguaggio: diventano erronei, ogni qualvolta sottentrano alle verità espresse; buoni e profittevoli, come simboli, assurdi e funesti, come dottrine. Ora il linguaggio simbolico costituisce in gran parte l' insegnamento essoterico; il quale, constando di segni tolti dai sensibili, o dagl' intelligibili relativi, cioè dalle esistenze, fa passar l' intelletto dell' uomo pel terzo membro della formola ideale, onde arrivare al primo. Qui il processo non è psicologicale; giacchè il terzo termine della formola non interviene altrimenti, che come linguaggio e concetto analogico; ma tal è l' efficacia, che i sensibili e le imagini hanno sullo spirito dell' uomo, ch' egli è inclinato a posare nel tirocinio essoterico, per cui gli è d' uopo trascorrere, senza andar oltre, e a considerarlo qual meta del viaggio, invece di usarne come di semplice scala, per poggiare alla cima del pensiero contemplativo. Per tal modo l'essoterismo diventa occasione innocente di errore, e la parola, senza la quale la cognizione riflessiva dell' Idea non è possibile, si fa cagione d' inciampo e allontana l' uomo dal conseguimento dell' Idea stessa. Che cosa infatti sono l' idolatria e il politeismo, se non una simbologia convertita in dottrina, e la scienza essoterica scambiata coll' acroamatica? Così la precedenza cronologica che l' essoterismo ha sull' acroamatismo, è causa occasionale della confusione e inversione della formola.

Abbiamo già avvertito che, sciolta la società primitiva del genere umano, una parte di esso conservò imperfettamente il culto civile, e l' altra a poco a poco declinò nella barbarie, venendo meno ogni unità nazionale, e sottentrandovi l' isolamento domestico, o il vivere disperso e ferino delle boscaglie e dei deserti. L' Idea si alterò fra le barbare e silvestri popolazioni, proporzionatamente al peggiorare o al disciogliersi dello stato civile; e non solo si venne oscurando, confuso o perduto il primitivo organismo, ma si ristrinse nei limiti dello spazio, smarrita l' estensione e l' immensità che la privilegiano. Quando il genere umano faceva tutto un corpo, la formola era tenuta per assoluta ed universale, come quella che esprimeva in modo preciso l' unità semplicissima di Dio, e l' unità complessiva ed euritmica del mondo. Ma divisa e smembrata la specie, le nazioni superstiti, benchè non obbliassero affatto l' universalità della formola, cominciarono a menomarla e offuscarla, accop-

piando alle nozioni di Dio e del culto una specialità nazionale. Era infatti cosa ovvia, che perduta l' unità della specie umana, parte nobilissima del creato, ne scapitasse il concetto della unità cosmica, e quindi il dogma della unità divina. Nato il politeismo, ogni popolo ebbe i suoi dèi nazionali; il qual errore tanto invalse, che una gente riconosceva come legittime e vere le deità e le religioni di un' altra gente, benchè per sè medesima le ripudiasse [1]. Il solo popolo eletto e privilegiato di rivelazione conservò pura e schietta l' idea dell' unità divina, cosmica ed umana, così riguardo all'uomo individuale, come a tutta la specie; onde Jeova è rappresentato nei libri sacri come *un Dio geloso* [2], perchè solo creatore del mondo, e imperiante a tutto il creato. Che se Mosè divise il suo popolo dalle altre nazioni, e gli diede un culto speciale; il fece appunto, per serbare intatto il monoteismo, e provvedere alla sua ampliazione futura. Egli concepì l' essenza di questo culto come duratura in perpetuo, e destinata a divenire universale: e stimò che l'eletta progenie fosse deputata dalla Providenza a ricomporre per la seconda volta il genere umano. Le quali idee si veggono vivamente e diffusamente espresse nei libri dei profeti, e si connettono colla essenza della mosaica instituzione.

Le popolazioni, che perdettero eziandio l' unità nazionale, e caddero nello stato meramente domestico, o vagante e silvestre, introdussero a mano a mano la specialità medesima nelle dottrine speculative, l' ultimo esito delle quali nella via di regresso fu l'idolatria grossolana dei fetissi [3].

[1] Iud. XI, 24. Gl' interpreti osservano dirittamente che il modo di parlare di Jefte non inchiude la menoma approvazione dell' idolatria, come quello che è un argomento *ad hominem;* ma ciò appunto dimostra che i Gentili davano alle loro deità un diritto relativo e limitato, non universale e assoluto. Vedi intorno alla circoscrizione nazionale delle antiche religioni, e dell' idea di Dio, una Memoria del Foucher (*Mém. de l'Ac. des Inscript.*, tom. XXXVIII, p. 363-388).

[2] Ex. XXXIV, 14.

[3] Adoperando la voce *fetisso,* non credo di commettere un gallicismo, nè un neologismo inutile. Questo vocabolo, da un lato, è necessario in geografia e in istoria; dall' altro, non è di origine gallica, e i Francesi, come altri popoli, lo presero dai Portoghesi. Se poi sia di origine lusitanica, e i Portoghesi l'abbiano formato colle voci latine *fatum, fanum, fari*, donde sia passato presso i Negri e i negozianti francesi, come vuole il Des Brosses (*Du culte des dieux fétiches*, 1760, p. 18); ovvero, se i navigatori del Portogallo abbiano tolto il loro *feitisso* o *fetisso* dai Negri, e questi dagli Egizi o Fenicii o Cananei lo ricevessero, secondo il parere del Gebelin (*Mond. prim. — Du gén. allég. et symb. de l'antiq.*, p. 76, not.), è una quistione, che non m' importa il decidere. Potrei dire *patechi* o *pataici*, pigliando il nome generico dai più antichi fetissi, che si conoscano; ma oltre la novità e l' affettazione, non sarei inteso dai più.

Il fetisso è l' Idea individuata, la religione ridotta al cerchio angusto della famiglia, e alla statura dell' individuo; ed ha verso il culto della tribù e della nazione un' attinenza analoga a quella della disgregazion sociale verso il patriarcato, e ogni altra civil comunanza. E notisi che la rozza divozione dei fetissi, non meno che il vivere più disgregato, la barbarie più profonda, la minor disposizione all' incivilimento, è quasi propria della stirpe negra e schiava, progenie dei Camiti: imperocchè appo i Malai dell' Oceania, e nella schiatta rossa di America se ne trovano pochi esempi [1]; e questi sogliono occorrere nelle isole mediocri o

[1] Alcuni scrittori s'ingannano ad annoverare i Manitti degl'indigeni Americani tra i fetissi. Ciò che contrassegna il fetisso è l' esclusione di ogni universalità dall' oggetto del culto, e quindi l' individuazione assoluta dell'idea divina in una esistenza particolare. Ora i selvaggi del nuovo mondo ammettono generalmente un Manitto supremo, che chiamano Grande Spirito, signor della vita, facitore degli uomini, e via discorrendo. Egli è vero che, oltre quello, ammettono una folla di Manitti secondari, buoni o rei, presidenti alle varie parti della natura; ma siccome li credono subordinati al Genio Supremo, chiaro è che il concetto di tali esseri, importando una relazione verso un ente superiore, e una vera gerarchia di forze, differisce al tutto da quello dei fetissi dell' Affrica e dell' Australia. (Volney, *Tabl. du clim. et du sol des États-Unis.* Éclairciss. Art. 5. — *OEuvres*, Paris, 1825, tom. IV, p. 450, 451, 452). Questa religione si riduce dunque a un vero politeismo, forse meno sensuale di quello della culta e antica gentilità. Infatti se la voce *Manétouá* suona *genii* o *spiriti*, come vuole il Volney (*ibid.*, p. 473), e somiglia di significato, come di suono, al *manes*, *mani-um* dei Latini, (di origine sanscritica), il rozzo culto professato dai rivieraschi del Mississipì e del Missuri, sarebbe meno lontano dalle orientali origini, che quello degli Elleni e dei Latini nel più bel fiore del loro incivilimento. Io sono perciò inclinato a credere che i Manitti speciali, di cui parlano parecchi missionari e viaggiatori, non siano fetissi, come vuole il Des Brosses (*Du culte des dieux fétiches*, etc., p. 58, 59), ma genii subordinati, come quelli del Volney; il che consuona con ciò che soggiunge il dotto presidente di que' selvaggi, che adorando un bue o un orso, e interrogati, se questi animali erano l' oggetto del loro culto, rispondevano del no, e dicevano di venerare una spezie di bue o orso invisibile, e animatore di tutti i bruti di tale specie, che al mondo si trovano. Questo concetto oscuro e confuso di universalità non basterebbe forse, per rimuovere dai Manitti la sospensione del culto, di cui parliamo occorrendo vestigi di tal concetto persino fra i Negri affricani, come mostreremo altrove; ma siccome l'idea di un Manitto supremo è assai generalmente sparsa fra i naturali d' America, egli è più ragionevole il considerare la risposta di quei selvaggi come allusiva all' opinione più diffusa. Del resto, tale risposta conformasi alla credenza degl'Irocchesi, menzionata del Lafiteau (Des Brosses, *ibid.*) sovra certi archetipi di ogni spezie animale, esistenti nel paese delle anime; credenza, che ha una manifesta analogia coi Ferveri dell' Avesta, e sovrasta a mille miglia per finezza e valore ideale al concetto grossolano dei fetissi. Ma questa materia dei Ferveri è così ampia e bella, che non se ne dee parlare in una nota.

piccole, anzichè nei grandi arcipelaghi o sulle terre del continente, essendo un effetto della segregazione forzata e della vita solitaria. Fra i popoli caucasici dell'età moderna la vergognosa superstizione non si trova, per quanto io mi sappia, in nessun luogo; ed è rara fra i tartarici; tanto che l'Europa e l'Asia ne paiono quasi purgate. Laddove essa infetta sin dai tempi più rimoti quasi tutta l'immensa Affrica, e mostra di avere accompagnata la stirpe dei Negri nelle emigrazioni oceaniche; giacchè se ne trova l'uso o i vestigi fra i Papù, gli Alfuri, ed altri sciami neri o bronzini dell'indico arcipelago, della Polinesia e dell'Australia. Ma certo nelle età antichissime, di cui parliamo, il culto dei fetissi doveva essere più esteso, e occupare molti paesi che in appresso se ne liberarono; come accadde a una parte notabile dell'Asia e di Europa, e alla gran valle del Nilo, dove la zoolatria innestata sui riti faraonici, e secondo alcuni, il culto fenicio dei Patechi [1], ne erano forse un residuo. Quando le nazioni madri, conservatrici dell'union nazionale e della civiltà, ebbero organato il sistema delle caste, sostituendolo al patriarcato, fra le popolazioni aggreggiate e mansuefatte da loro, col ridurle a stato di caste inferiori, molte professavano l'idolatria dei fetissi. Ora essendo l'aborrirla di pianta agli sforzi umani impossibile, i riformatori la serbarono in apparenza, rimovendone però alla meglio l'elemento individuale, e incardinandola al culto generale. Così il culto dei fetissi, lasciando di essere isolato e ristretto fra i termini angustissimi dell'individuo o della famiglia, allargandosi a poco a poco, distendendosi nella tribù, nella casta, nella nazione, e sottordinandosi a una idea superiore, perdè in gran parte la sua essenza, e divenne un vero politeismo; il quale non è altro, che la religione dei fetissi ampliata e perfezionata. Ma siccome in questa propagazione di credenze e di riti, ciascun membro delle nuove aggregazioni, nel ricevere idee e pratiche nuove, non è già privo delle proprie; quando per la preponderanza di un uomo o di una casta, un culto si allarga di concetti e di dominio, esso partecipa più o meno delle divozioni, a cui sottentra, e la religione, che n'esce, dee essere un composto di vari elementi, in cui uno prevale, anzichè un sistema di semplice struttura. Perciò nella storia delle false credenze si vuol distinguer l'epoca, in cui il culto ridotto a termini molto angusti è semplicissimo, e dura tale finchè persevera l'isolamento de' suoi seguaci, dall'epoca succedente, nella quale organan-

1 Vedi sugli dei Patechi o Pataici il Marin (*Mém., de l'Ac. des Inscr.*, tom. I, p. 40, 41), il Gebelin (*Mond. prim. — Du gén. allégor. et symb. de l'antiq.*, p. 78), e il Creuzer (*Dionysus*, Heidelbergæ, 1809, comment. 2, p. 131-148. *Relig. de l'antiq.*, tom. 2, part. 1, p. 284, 285).

dosi una società novella, sottentra una sintesi di più riti diversi col predominio di alcuno di loro.

Le vicende religiose degli antichi popoli sono per poco imcomprensibili, se non si ammette un doppio moto nelle loro credenze e nelle instituzioni. L'uno dei quali è regressivo, e nascendo dalla barbarie che trapela nello stato, la seconda, l'accompagna nel suo crescere e dilatarsi, e riesce, come a suo termine, al culto dei fetissi, e allo stato silvestre, dove giunto, s'arresta, non potendo andar più oltre; giacchè quello è l'ultimo grado di alterazione possibile della formola ideale, come questo è il supremo decadimento della vita civile. L'altro è progressivo, e sèguita la civiltà risorgente per opera delle nazioni madri nei frantumi delle popolazioni sciolte, risalendo fino a quella maggior notizia o sia ricomposizione del vero ideale, a cui senz'aiuti straordinari, e col solo soccorso delle tradizioni superstiti, l'ingegno umano può pervenire. Il rituale dei fetissi, che segna il termine della prima epoca, è il principio della seconda; e l'andamento, di peggiorativo che dianzi era, diviene migliorativo, non già per le sole forze dell'individuo o della società, in cui prevale, ma per la cooperazione incivilitrice di una nazione più culta; essendo indubitato che *la civiltà non può cominciare nell'individuo e in una comunità qualunque, senza stimoli o sussidi esteriori* [1]. Le caste sacerdotali, uscite dalle nazioni madri, sono, per ordinario, il principio della civiltà novella; le quali, addimesticando le popolazioni zotiche e bestiali, son quasi costrette di serbare in parte le superstizioni praticate da esse, assegnando loro un luogo acconcio nella porzione essoterica della dottrina. Quindi ne nasce quel sincretismo che si scorge in tutte le religioni castali, e l'interna dissonanza delle varie loro parti; come, verbigrazia, del Sivaismo e del Bramismo rinnovato, per opera dei Visnuiti, nell'emanatismo indico. Imperocchè, allo stesso modo che lo stato delle caste è un composto di popolazioni per origine e cultura disformi, la religione loro è una sintesi di vari culti, cioè della notizia ideale più squisita, che trovasi nelle caste superiori, e della superstizione grossolana, propria delle altre. L'artifizio, con cui l'unione di elementi così discordi viene effettuata, è la doppia dottrina acroamatica ed essoterica; giacchè gl'institutori si valgono dei concetti e riti plebei, per ordinare i simboli e i miti, e comporre l'essoterismo espressivo della loro scienza. I sacerdoti, nell'attendere a quest'opera salutare sono guidati dal discorso filosofico e dalla tradizione, per ristorare l'Idea quasi spenta nelle classi inferiori; e dico quasi spenta, perchè anche nel culto

[1] *Teor. del Sovr.*, num. 105, p. 109, 110.

dei fetissi risplende ancora una traccia del vero ideale. Perciò la continuità dell'Idea non è mai affatto interrotta, e l'industria dei filosofi non è creatrice, ma solo instauratrice e perfezionatrice della cognizione.

Coloro che presuppongono, secondo la dottrina dell'Heyne, che il genere umano abbia prese le mosse dal senso, per innalzarsi successivamente alla cognizione ideale, e costringono il corso universale degli eventi in una sola epoca progressiva e continua, introducono nella filosofia della storia una falsa canonica, sorgente feconda di errori e di ripugnanze. Il genere umano fu uomo, e uomo perfettamente adulto, prima di essere fanciullo. L'abuso dell'arbitrio il fece appassire e invecchiare di una senilità precoce, cioè rimbambire; giacchè la vecchiaia non è altro per alcuni rispetti, che un ritorno verso l'imbecillità propria della età prima. L'epoca regressiva è la discesa dalla virilità primitiva alla fanciullezza: la progressiva è il ritiramento dalla fanciullezza alla età virile. Le quali due epoche non sono però le stesse, quanto al tempo nè quanto al modo, per tutte le nazioni; giacchè il moto, in cui elle consistono, variò moltissimo di velocità e di durata, presso i vari popoli. Se non si ha l'occhio a distinguerle, si corre rischio di sconvolgere la cronologia e la storia delle nazioni; come incontra a quei filosofi, che secondo l'ipotesi di una sola epoca progressiva e continua, piantano come un canone vero universalmente, che quanto di rozzo e di sensuale si trova in una religione, dee essere più antico, e ciò che v'ha di più ideale e squisito, vuol essere ascritto a un'età meno lontana. I quali, così discorrendo eziandio negli altri generi, dovrebbero riputar Cassiodoro più vecchio di Cicerone, e l'epico di Como, che fiorì nel secolo dodicesimo, men recente dell'autor dell'Iliade; anzi generalmente il secolo di Berengario si dovrebbe credere anteriore a quelli di Augusto e di Pericle. La detta regola può verificarsi o fallire, secondo i casi: essa è vera nell'epoca secondaria e progressiva, falsa nell'epoca anteriore e retrograda. Imperocchè in questa, le cose scendendo alla china, quanto più si va innanzi nel corso del tempo, tanto più il senso predomina alla ragione; l'uomo non istando mai fermo, e avanzandosi nella barbarie, quando non va innanzi nella cultura. Dove che, se altri risale verso i principii della storia, quanto più egli si addietra, tanto meno trova oscurata la cognizione ideale, finchè giungendo alla culla delle cose, vede l'Idea perfettamente risplendere. Ma nelle epoche progressive il contrario occorre; poichè in esse la cognizione, movendo da una sensualità e grossezza accessiva, si rischiara e perfeziona successivamente. Così, ponghiamo, gli Achei e Ionii antichissimi erano uno sciame di tribù barbariche, divulse dal tronco pelasgico, le quali vennero incivilite, così da essi Pelasghi, come

dosi una società novella, sottentra una sintesi di più riti diversi col predominio di alcuno di loro.

Le vicende religiose degli antichi popoli sono per poco imcomprensibili, se non si ammette un doppio moto nelle loro credenze e nelle instituzioni. L'uno dei quali è regressivo, e nascendo dalla barbarie che trapela nello stato, la seconda, l'accompagna nel suo crescere e dilatarsi, e riesce, come a suo termine, al culto dei fetissi, e allo stato silvestre, dove giunto, s'arresta, non potendo andar più oltre; giacchè quello è l'ultimo grado di alterazione possibile della formola ideale, come questo è il supremo decadimento della vita civile. L'altro è progressivo, e sèguita la civiltà risorgente per opera delle nazioni madri nei frantumi delle popolazioni sciolte, risalendo fino a quella maggior notizia o sia ricomposizione del vero ideale, a cui senz'aiuti straordinari, e col solo soccorso delle tradizioni superstiti, l'ingegno umano può pervenire. Il rituale dei fetissi, che segna il termine della prima epoca, è il principio della seconda; e l'andamento, di peggiorativo che dianzi era, diviene migliorativo, non già per le sole forze dell'individuo o della società, in cui prevale, ma per la cooperazione incivilitrice di una nazione più culta; essendo indubitato che *la civiltà non può cominciare nell'individuo e in una comunità qualunque, senza stimoli o sussidi esteriori* [1]. Le caste sacerdotali, uscite dalle nazioni madri, sono, per ordinario, il principio della civiltà novella; le quali, addimesticando le popolazioni zotiche e bestiali, son quasi costrette di serbare in parte le superstizioni praticate da esse, assegnando loro un luogo acconcio nella porzione essoterica della dottrina. Quindi ne nasce quel sincretismo che si scorge in tutte le religioni castali, e l'interna dissonanza delle varie loro parti; come, verbigrazia, del Sivaismo e del Bramismo rinnovato, per opera dei Visnuiti, nell'emanatismo indico. Imperocchè, allo stesso modo che lo stato delle caste è un composto di popolazioni per origine e cultura disformi, la religione loro è una sintesi di vari culti, cioè della notizia ideale più squisita, che trovasi nelle caste superiori, e della superstizione grossolana, propria delle altre. L'artifizio, con cui l'unione di elementi così discordi viene effettuata, è la doppia dottrina acroamatica ed essoterica; giacchè gl'institutori si valgono dei concetti e riti plebei, per ordinare i simboli e i miti, e comporre l'essoterismo espressivo della loro scienza. I sacerdoti, nell'attendere a quest'opera salutare sono guidati dal discorso filosofico e dalla tradizione, per ristorare l'Idea quasi spenta nelle classi inferiori; e dico quasi spenta, perchè anche nel culto

[1] *Teor. del Sovr.*, num. 105, p. 109, 110.

dei fetissi risplende ancora una traccia del vero ideale. Perciò la continuità dell' Idea non è mai affatto interrotta, e l' industria dei filosofi non è creatrice, ma solo instauratrice e perfezionatrice della cognizione.

Coloro che presuppongono, secondo la dottrina dell'Heyne, che il genere umano abbia prese le mosse dal senso, per innalzarsi successivamente alla cognizione ideale, e costringono il corso universale degli eventi in una sola epoca progressiva e continua, introducono nella filosofia della storia una falsa canonica, sorgente feconda di errori e di ripugnanze. Il genere umano fu uomo, e uomo perfettamente adulto, prima di essere fanciullo. L' abuso dell' arbitrio il fece appassire e invecchiare di una senilità precoce, cioè rimbambire; giacchè la vecchiaia non è altro per alcuni rispetti, che un ritorno verso l' imbecillità propria della età prima. L'epoca regressiva è la discesa dalla virilità primitiva alla fanciullezza: la progressiva è il ritiramento dalla fanciullezza alla età virile. Le quali due epoche non sono però le stesse, quanto al tempo nè quanto al modo, per tutte le nazioni; giacchè il moto, in cui elle consistono, variò moltissimo di velocità e di durata, presso i vari popoli. Se non si ha l' occhio a distinguerle, si corre rischio di sconvolgere la cronologia e la storia delle nazioni; come incontra a quei filosofi, che secondo l' ipotesi di una sola epoca progressiva e continua, piantano come un canone vero universalmente, che quanto di rozzo e di sensuale si trova in una religione, dee essere più antico, e ciò che v' ha di più ideale e squisito, vuol essere ascritto a un'età meno lontana. I quali, così discorrendo eziandio negli altri generi, dovrebbero riputar Cassiodoro più vecchio di Cicerone, e l'epico di Como, che fiorì nel secolo dodicesimo, men recente dell'autor dell' Iliade; anzi generalmente il secolo di Berengario si dovrebbe credere anteriore a quelli di Augusto e di Pericle. La detta regola può verificarsi o fallire, secondo i casi: essa è vera nell'epoca secondaria e progressiva, falsa nell' epoca anteriore e retrograda. Imperocchè in questa, le cose scendendo alla china, quanto più si va innanzi nel corso del tempo, tanto più il senso predomina alla ragione; l' uomo non istando mai fermo, e avanzandosi nella barbarie, quando non va innanzi nella cultura. Dove che, se altri risale verso i principii della storia, quanto più egli si addietra, tanto meno trova oscurata la cognizione ideale, finchè giungendo alla culla delle cose, vede l'Idea perfettamente risplendere. Ma nelle epoche progressive il contrario occorre; poichè in esse la cognizione, movendo da una sensualità e grossezza accessiva, si rischiara e perfeziona successivamente. Così, ponghiamo, gli Achei e Ionii antichissimi erano uno sciame di tribù barbariche, divulse dal tronco pelasgico, le quali vennero incivilite, così da essi Pelasghi, come

dagli Elleni più colti del ramo eolicodoriese, e dai coloni orientali. Essi ci si mostrano adunque nella epoca progressiva, prima fieri e rapaci, quali vengono dipinti da Tucidide universalmente tutti gli abitanti dell'antica Grecia [1], e poi dirozzati bel bello e conditi di gentilezza. Quando adunque studiamo i monumenti ellenici, la squisitezza dell'Idea può essere per l'ordinario un indizio certo o almeno probabile di una età più recente, come la rozzezza accenna a tempi più antichi; e però ragionano dirittamente i critici, che considerano le speculazioni degli Orfici ellenici [2], come posteriori alla teogonia di Esiodo. Dico per l'ordinario; perchè, siccome la civiltà ellenica fu aiutata da quella dei Pelasghi e delle colonie orientali; siccome, fra gli Elleni stessi, gli Eolodoriesi paiono aver posseduta una cultura loro propria, fin da' tempi più antichi; la perfezione delle notizie ideali non può sempre bastare a rimuoverne l'antichità; come fanno, verbigrazia, coloro che estendono la sentenza di Erodoto agli Orfici dell'Epitracia e della Samotracia, o rigettano assolutamente, come apocrifo, l'oracolo di Apolline clario. All'incontro, i monumenti più vetusti dei popoli iranici ed indici fanno segno che la loro storia appartiene all'epoca regressiva, in cui la maggiore idealità delle credenze e delle opinioni è probabile indizio di un'antichità maggiore. Per non aver fatta questa avvertenza, parecchi indianisti credono il Bramismo dei Vedi più recente del Sivaismo; laddove è probabile che questi due culti siano stati coetanei, ma divisi a principio di luoghi e di stirpe, e riuniti insieme nel sèguito [3]. Per la stessa cagione errano,

1 Lib. 1. Cons. le Memorie del Geinoz (*Mém. de l'Acad. des Inscript.*, tom. XIV, e tom. XVI), del Lanauze (*Ibid.*, tom. XXIII), del Gibert (*Ibid.*, tom. XXV), e del Bongainville (*Ibid.*, tom. XXIX).

2 Differenti storicamente dagli Orfici pelasgici, loro institutori, i quali furono assai più antichi di tutta la civiltà ellenica, come proverò nel secondo libro.

3 Allegherò nel secondo libro le ragioni, che mi rendono probabili i seguenti punti; cioè, 1.° che l'Iràn fu la culla comune di questi culti; 2.° che il Bramismo usci dagl' Indopelasghi misti coi Semiti, e abitatori dell'Atropatene, e di tutta la Persia boreale; 3.° che questa setta entrò nell'India dal lato settentrionale, e che le sue prime sedi furono nell'Imalaia; 4.° che il germe del Sivaismo nacque nella Persia australe fra popolazioni miste d'Indopelasghi e di Camiti; 5.° che di quivi passò nel Decàn, dove si esplicò, crebbe e signoreggiò solo o di conserva col Buddismo; 6.° che la conquista dei Bramani e dei Nairi del norte sui Beisi e sui Sudri del mezzodì, fece del Bramismo e del Sivaismo una sola setta, che ci è rappresentata dai Vedi e dal Darmasastra; 7.° che da questa setta uscì molto più tardi il Visnuismo puranico che fu in parte un regresso verso i principii del Bramismo; 8.° che il Buddismo di Sachia Muni fu la riforma di un Samaneismo anteriore, coevo o quasi coevo al Bramismo più antico; 9.° che gli antichi Sivaiti dell'Iràn, nell'impadronirsi del Decàn aveano

a parer mio, coloro che non ravvisano nel Zeruane Acherene dei Nachi quel concetto ideale e divino, che gli fu dato in appresso dai Mobedi, e in generale dai Ghebri, parendomi assai più verosimile che la nozione integrale espressa da tal parola sia più antica dell'Avesta, e come un riverbero del dogma primitivo. Anzi porto opinione che quasi tutte le parti del Vencidàd e degli altri scritti attribuiti a Zoroastre siano i ruderi di una dottrina più vetusta, rappresentata dai personaggi mitici di Usceng, di Om, di Dlemscid, e dalle dinastie ugualmente mitiche dei Mahabadiani, e dei Pisdadiani; della quale alcune tracce si trovano ancora nelle tradizioni invalse sotto i Sassanidi e i Califfi, ovvero nelle poesie e cronache divulgate al tempo dei Gaznevidi nelle età più recenti.

(9) La sola cognizione possibile delle religioni antiche è quella che si deduce dai monumenti alfabetici o ideografici. I più vecchi de' quali essendo usciti dalle mani dei sacerdoti, non ci soccorre alcun modo diretto, per risalire ai tempi anteriori, e studiare il successivo oscuramento del vero ideale, così presso le nazioni madri, viventi a patriarcato, come appo le moltitudini sciolte e immerse nella barbarie. Ma i monumenti ieratici, essendo una sintesi del culto civile delle caste predominanti coi culti rozzi delle caste subordinate, come abbiamo testè veduto, possono darci qualche lume sulle credenze fiorenti presso le une e le altre nei tempi anteriori, prima che si collegassero in un solo corpo. I monumenti esprimono la dottrina acroamatica e l'essoterica; di cui l'una appartiene alle caste incivilitrici, l'altra alle popolazioni indisciplinate, che ricevettero da quelle vitto comune, e seme di gentilezza. Quindi è che possiamo col loro aiuto risalire ai tempi addietro, e delineare i tratti più generici di quel corso di vicissitudini, per cui passò la formola ideale, dopo la prima dispersione dei popoli.

La religione nell'individuo, come nella specie umana, cominciò dal vero perfetto e non dal falso: quello solo è antico; l'errore è sempre più o meno nuovo e recente. Il vero è l'Ente colla formola, che ne compie la notizia, e l'accorda colle nostre cognizioni sensitive e speri-

soggiogate alcune tribù camitiche, stanziatevi anteriormente, di cui i Parii, i Tsandali, e simili classi infelicissime, furono i discendenti; 10.° che l'Iràn nei tempi primitivi, oltre la grande popolazione indopelasgica, fu abitato ad ostro da molte tribù negre e camitiche, e a tramontana da tribù bianche e semitiche; 11.° che il corso e lo sbrancamento successivo di queste varie nazioni a levante e a ponente, è il solo modo, con cui si possa spiegare la convenienza singolarissima, e certamente non fortuita, che l'antica civiltà dell'Egitto ha per qualche rispetto con quella dell'India.

mentali. L' Ente e la formola si colgono a principio per modo di sem
plice intuito; onde la religione è primordialmente intuitiva, benchè veng
sempre accompagnata da un elemento riflesso, in quanto è espressa coll
parola. Finchè questa è la significazione adequata e schietta dell' intuit
l' idea religiosa mantiensi nella sua purezza: laddove ella si corrompe
quando tale accordo comincia ad alterarsi e a svanire. Infatti ogni er
rore non è altro, che *la discordanza della riflessione dall' intuito;* l
qual discordanza succede, perchè l' atto riflesso dall' arbitrio dipend
Ma ogni qual volta la riflessione non corrisponde più perfettamente a
l' intuito ideale, e non riceve da esso il principio che la governa, el
cade sotto la determinazione di una facoltà inferiore, che ne diventa pa
drona e regolatrice; giacchè il pensiero contenendo in sè stesso va
elementi, la cognizion riflessiva si diversifica, secondochè si ferma sov
alcuno di essi, e dipende dalla facoltà che lo produce. Ora gli elemen
del pensiero, oltre l' Idea, sono i sensibili dati dal senso; i fantasmi
cioè i sensibili riprodotti e combinati dalla immaginativa; e i concet
astratti, cioè l' Idea considerata non già in sè stessa, ma nel pensie
nostro, per opera dell' astrazione. Secondo che adunque uno di ques
elementi prevale nell' atto cogitativo, ne nasce un peculiare stato psico
logico, che dee partorire un sistema ontologico corrispondente, modif
cando ed appropriandosi la formola ideale. La religione e la filosofia pa
sano adunque per quattro epoche successive, che dallo stato psicologic
predominante si possono chiamare *intuitiva, immaginativa, sensitiva*
astrattiva; il qual ordine di successione non è arbitrario, come vedr
mo fra poco. Il primo di tali stati, consistendo in un mero intuito ch
contempla la formola qual è in sè stessa, senza influire positivamen
in essa, è il solo che la rappresenti fedelmente; laddove gli altri tre
modificandola ciascuno in modo suo proprio, ne alterano l' organazione
e producono una ontologia correlativa e viziosa. L' organismo della fo
mola dipende dalla collocazione e commettitura de' suoi membri; imp
rocchè, essendo l' idea dell' Ente il principio organico della formola, e i
concetto di creazione la condizione organica di essa, essa formola non
bene ordinata, se la nozion dell' Ente non fa l' ufficio di primo termine
cioè di soggetto, e non si connette colla nozion di esistente, mediant
quella di creazione. Ogni alteramento possibile della formola ideale si ri
duce adunque a due punti, cioè 1.° alla posteriorità dell'idea dell' Ente
2.° all' esclusion dell' idea di creazione, a cui si sostituisce un concett
diverso. Tutti gli errori immaginabili derivano dall' uno o dall' altro d
quei due sbagli capitali; il secondo dei quali è un effetto necessario de
primo; giacchè, se non si muove dall' Idea dell' Ente, egli è impossibil
l' abbattersi nel concetto di creazione, come abbiamo altrove avvertito

Quindi chiaro si scorge che ogni errore ontologico nasce dall' obblio del vero metodo, e dal voler surrogare il psicologismo all' ontologismo, l'esistente all' Ente, come prima mossa dello spirito umano. Ma il processo psicologico può e dee variare, secondo che s'inizia da questo o da quel genere degli esistenti; e il vero ideale si può alterare diversamente, secondo i termini dell'elezione. Se non che, queste varietà del psicologismo derivando in fine in fine dai diversi stati psicologici, in cui i filosofanti son collocati, l' alterazione della formola ideale dipende sempre dalla disposizione dello spirito umano.

Taluno chiederà forse, se corrompendosi la formola, si conservano tutti i membri, che la compongono; imperocchè non pare che nulla vieti la perdita dell' uno o dell' altro di essi. Sembrerà ancora per avventura che la formola alterata, movendo dall' esistente, e non potendo trovare nel suo processo la creazione, dee pure smarrire il concetto dell' Ente; e che quindi ella è costretta a ristringersi in un solo membro, ovvero a constare di termini diversi dalle idee di creazione e di Ente, proprie della vera formola. Ma fuori di questi due membri, non rimane altro concetto che quello dell' esistente. Dunque, o la formola corrotta dee comprendere un termine unico, o al più la triplicazione di un medesimo concetto.

Rispondo che la formola non può constare di un solo termine, perchè dee essere un giudizio. L' uomo non può pensare senza giudicare, nè può giudicare senza una dualità congiunta dall' unità, cioè senza tre termini insieme concatenati. Rimane adunque a vedere quali siano i tre membri della formola corrotta. Il primo è certo quello dell' esistente; da cui movendo lo spirito, non può arrivare al concetto della creazione e dell' Ente. Ciò è verissimo; ma ne sèguita forse che i tre termini, per cui si discorre, si riducano alla sola nozione dell' esistente ripetuta, anzi rinterzata? No certamente; perchè il triplicamento di questo solo concetto non può fare un giudizio, e perciò non è pensabile. Ora una frase senza senso non è un errore, perchè questo dee potersi pensare in qualche modo: d' altra parte, la sola cosa che pensar si possa per sè stessa, essendo il vero, il falso non può riuscir pensabile, se non in quanto racchiude qualche parte di verità. L' errore, essendo il nulla, è così contrario alla natura del pensiero, che non può entrarvi, nè farsi anche scorgere, se non pigliando la maschera del suo maggior nemico. Quindi è, che la schietta contraddizione è impossibile, e che il dubbio universale non può aver accesso allo spirito, se non sotto l' abito del dogmatismo. Dal che conseguita che la formola alterata non può sussi-

stere, se non in quanto si mescola colla formola genuina e sincera traendo da lei il privilegio di potere essere pensata dentro, ed espress di fuori. Il qual singolare connubio succede, mediante la concom tanza psicologica dell' intuito e della riflessione. L' intuito è sempı vero; e la cognizion riflessa si svia, ogni qual volta nol riprodu fedelmente. Ma nel tempo medesimo, che questa scambia od altera termini della formola, l' intuito, che è di sua natura perenne e imm nente, sussiste, e accompagnandosi al vizioso processo della riflession rende altrui possibile il pensare ciò che altrimenti sarebbe inescogitabil Perciò a ogni scappuccio della cognizione riflessa si accompagna la no zia del vero intuitiva, e in questa sintesi del vero col falso consiste pensabilità della formola alterata. La quale è inescogitabile in quan falsa, e pensabile in quanto vera; e il credere che la pensabilità di es comprenda l' alterazione, è appunto la radice dell' errore che vizia l' i telletto. Perciò egli è vero a dire che ogni cattiva formola ideale si ı duce in sostanza a questa frase senza senso: *l'esistente esiste l'esistent* in cui il concetto dell' esistente, replicandosi su sè stesso, non può fa un giudizio. Ma questo vano accozzamento di suoni non esprimerebbe ı pensiero, se l' intuito perenne dello spirito non appiccasse ai due ulti termini l' idea di creazione e di Ente, e non lo riducesse a questa pr posizione: *l' esistente crea l' Ente;* la quale è contraddittoria, ma p pensabile, in quanto contiene i tre membri della formola intuitiva. V desi adunque che in ogni formola adulterata si contengono i tre termi della formola vera, e che il vizio consiste solamente nel loro organism Vedesi ancora che noi crediamo d' intendere la formola falsa, perchè i tendiamo i suoi tre termini, mediante la cognizione intuitiva che ı soccorre; ma che non possiamo già intendere l' organismo prepostero benchè ci paia il contrario, per una falsa persuasione, in cui consis appunto l' errore. Le idee di creazione e di Ente si trovano adunque tutte le formole false, ma commiste al concetto di esistente, e viziate (esso, in quanto la riflessione discorda dall' intuito rappresentativo d vero. Così, verbigrazia, i concetti di produzione, di emanazione, di g nerazione, racchiuggono la nozione integrale dell'atto creativo, aggiunto un elemento di contingenza, che lo altera e deturpa. Così ancora l' id di esistente nelle formole viziose non è mai scompagnata da quella Ente, ma immedesimandosi seco, l' offusca e corrompe; giacchè ques nozione nei sistemi eterodossi non è mai rappresentativa dell'Ente schiet e assoluto.

Premesse queste avvertenze, le quattro epoche storiche dello spiri umano e gli stati corrispondenti della formola ideale, si possono ridur al quadro infrascritto.

TAVOLA

DELLE TRASFORMAZIONI ONTOLOGICHE DELLA FORMOLA IDEALE, CORRISPONDENTI AI VARI STATI PSICOLOGICI DELLO SPIRITO UMANO.

EPOCHE.	STATO PSICOLOGICO.	PRINCIPIO ORGANICO DEL PROCESSO IDEALE.	CONDIZIONE ORGANICA DEL PROCESSO IDEALE.	FORMOLA IDEALE	SISTEMI RELIGIOSI E FILOSOFICI.
Prima epoca; intuitiva, perfetta e divina.	La riflessione corrisponde perfettamente all' intuito, e ne è il ritratto fedele. Predominio della ragione.	Il concetto dell' Ente.	Il concetto della creazione.	L' Ente crea le esistenze.	Religione e filosofia primitiva, monoteismo perfetto, Giudaismo, Cristianesimo.
Seconda epoca; immaginativa. Principio del regresso.	La cognizion riflessa è debilitata, e l' Idea oscurata dalla immaginazione. Predominio della fantasia.	Il concetto dell' esistente, come fantasma.	Il concetto dell' emanazione senza divisione sostanziale.	Le esistenze emanano dall' Ente.	Emanatismo.
Terza epoca; sensitiva. Colmo del regresso.	Il fantasma sottentra all'Idea, e diventa sensibile: il senso è sostituito alla ragione. Predominio della sensibilità.	Il concetto dell' esistente, come sensibile.	Il concetto della moltiplicità, e della division sostanziale.	Le esistenze sono l' Ente diviso e moltiplicato.	Atomismo, politeismo, ateismo.
Quarta epoca; astrattiva. Principio imperfetto di progresso, dovuto agli sforzi meramente umani.	La riflessione trae dai sensibili, spogliandoli della lor concretezza, l'idea di realtà astratta, e concepisce una sostanza unica e universale, che conviene del pari all' Ente e alle esistenze. Predominio dell' astrazione.	Il concetto dell' esistente, come realtà astratta.	Il concetto dell' identità sostanziale e assoluta.	Le esistenze sono l' Ente unico e indivisibile.	Panteismo, acosmismo sostanziale, teocosmismo monoteismo panteistico.

Esaminiamo ora partitamente ciascuna di queste quattro epoche, e cerchiamo il modo con cui lo spirito umano passò dall'una all'altra. La prima ci rappresenta quello stato perfetto, in cui il padre dell'umana stirpe fu collocato da Dio, e donde scadde per propria colpa. La colpa, cioè il mal morale, fu la causa del male intellettuale, come dei mali fisici; imperocchè, collocando essa il fine dell'arbitrio nel senso e nelle creature, e sottraendolo dall'Intelligibile e dal principio creatore, turbò l'ordine assoluto delle cose; e il disordine dalle cose trapassò nelle idee; donde nacque il male dell'intelletto. Il quale consiste sostanzialmente nel mettere il principio della cognizione colà, dove la volontà sviata avea posto il termine del desiderio, cioè nell'esistente. Ora, siccome, secondo l'ordine assoluto, l'esistente dee ritornare all'Ente per un secondo ciclo creativo, compimento del primo; il mal morale, importando la consistenza dell'esistente nel terzo termine del primo ciclo, cioè in sè stesso, venne a negare e a distruggere il ricorso di esso verso il principio, da cui deriva. Perciò il mal morale, onde l'intellettivo procede, è in sostanza *la negazione del secondo ciclo creativo, nel giro delle idee e delle cose.* Ma il traviamento qui non ristette. Le esistenze si dividono in diversi ordini, che partecipano in modo ineguale alle perfezioni dell'Ente, e compongono la gerarchia degli esseri, e l'armonia universale del mondo. I quali ordini, per quanto possiamo conoscere, si riducono a due, spiriti e corpi. Gli spiriti sono dotati di ragione e di arbitrio; onde vengono a comporre quella porzione più nobile delle esistenze, che concorre liberamente col primo motore a compiere il secondo ciclo, e ad effettuare l'armonia finale dell'universo. Noi cercheremmo indarno di penetrare la futura condizione dei corpi, dopo l'esito terminativo degli ordini correnti; sappiamo solo che gli spiriti liberi, il cui indirizzo nel volgere del tempo non fu ribelle ai divini statuti, si riuniranno, per via di cognizione e di amore, al loro principio, senza perdere o menomare l'individualità propria. Quanto alle cose materiali, esse debbono sottostare alle spirituali, che le avanzano incomparabilmente di pregio, come l'esistente in universale è subordinato all'Ente: imperocchè l'ordine relativo dee conformarsi all'assoluto. E quando questo viene turbato, uopo è che l'altro soggiaccia al medesimo scompiglio. Quindi è, che la colpa, annullando quella legge di natura, per cui l'esistente libero inclina e, per così dire, punta verso l'Ente, e costringendolo a consistere e riposare in sè stesso, fece altresì che soggiacesse, oltre il dovere, all'esca dei corpi, e nella materia cercasse quiete e godimento. Il quale indirizzo è una tendenza verso il nulla; giacchè le cose materiali occupano il grado infimo delle esistenze, oltre il quale non v'ha che il niente. Laonde si può dir che la colpa sostituì per gli spiriti liberi al secondo ciclo creativo, che è

in ritorno all' Ente, un ciclo negativo e distruttivo, qual si è la propensione soverchia verso le cose corporee, costituite nel grado più tenue dell'affermazione creativa; il che fu presentito da Pitagora, Platone, Aristotile, e dagli altri savi semiortodossi dell'antica Grecia, concordi nell'affermare che la materia schietta non ha entità alcuna. Ma la tradizione eratica del panteismo, onde movevano quelle scuole, tolse loro di cogliere appieno l'intenzione di questo pronunziato, e di trarne le conseguenze opportune per cansare il dogma assurdo della passività e materia eterna. Questa tendenza verso il nulla, trasferita dalle cose nelle idee, partorisce il nullismo, che è in effetto l' ultimo risultato della corrotta formola ideale e della filosofia eterodossa.

La rivelazione e la redenzione sono i due mezzi straordinari e divini, che instaurano l'ordine naturale e legittimo, l' una nel giro delle idee, e e l' altra in quello delle cose. La prima rinnova in ispecie l'epoca intuitiva, ed è opera sovrannaturale e divina; perchè ai mali introdotti dall'arbitrio creato non v' ha rimedio idoneo, fuori di un nuovo intervento della virtù creatrice. Queste due azioni dell' uomo e di Dio partono la storia in due grandi epoche, nell' una delle quali l' esistente predomina, e la sua libertà sciolta regna e tripudia, nell' altra la Provvidenza signoreggia, e l'Idea esercita il suo legittimo imperio. Nella storia delle opinioni, l'eterodossia risponde alla prima di queste epoche, e l' ortodossia alla seconda. L' epoca intuitiva è la sola, che sia perfettamente ortodossa, e rappresenti il prevaler dell'Idea ai pensieri e agli affetti umani. I tre altri tempi, in cui la cognizione ideale si andò alterando, misurano il corso della dottrina eterodossa; ma siccome l'alterazione non fu eguale nelle varie epoche, nè tra i molti pensanti di ciascuna di esse, nasce da questa disparità una ortodossia ed eterodossia relativa, che si vuol estimare, secondo il minore o maggiore discostamento di ciascun sistema dalla vera formola.

Nell'età propria dell' intuito, l' Idea era rivestita di metafore e di simboli, acconci ad esprimerla, e formanti la parte essoterica e popolare dell' insegnamento. Ora ogni linguaggio simbolico e figurativo consta di fantasmi, tolti dai sensibili, e applicati agl' intelligibili. Il che proveniva così dall'indole dell' uomo in genere, come dal genio speciale di quei tempi antichissimi che erano quasi la gioventù delle nazioni, nelle quali, non meno che negl' individui, l' immaginativa prevale alla ragione, e il linguaggio poetico al prosastico [1]. Ora la stessa causa, che rendeva lo stile

[1] Vico, *Prim. Sc. nuova*, lib. 3, cap. 1, seq. — Op. Mil., 1836, tom. IV, p. 183, seq. — *Sec. Sc. nuova*, liv. 1 e 2. Op., tom. V.

figurato ed emblematico, indusse a poco a poco gli uomini a scambiare i segni colle cose, e i fantasmi, che vestivano le idee, colle idee medesime. E siccome i fantasmi nascono dai sensibili, e questi appartengono al terzo termine della formola, avvenne naturalmente che l'ultimo membro prevalesse, e lo spirito si avvezzasse a salire dall'esistente all' Ente, invece di tenere la via contraria. Perciò l'essoterismo, come abbiamo già avvisato, porse la prima occasione di corrompere il vero. La moltitudine grossa e sensuale sdrucciolò ben tosto nell' idolatria, scambiando il linguaggio allegorico delle tradizioni, e l'alfabeto ideografico dei monumenti colle cose significate; cosicchè la simbolica ricchissima della favella e della scrittura, passata nella religione, ne penetrò tutte le parti, e viziolla nelle sue viscere. Gl' ingegni colti non diedero in un errore così massiccio; ma benchè distinguessero l'Idea dai sensibili che tengono più del corporeo, cominciarono però ad alterarla coi colori e cogl' idoli della immaginativa. E trasportando, senza avvedersene, nell' Ente assoluto le proprietà più squisite della natura, diedergli, non già una figura materiale e determinata, ma una di quelle forme vaghe e perplesse, onde si piace la fantasia poetica. Le nozioni metafisiche discesero dalla loro altezza ontologica a una regione più accessibile e gradita alla sensuale apprensiva: l' azione divina fu concepita come un moto, il pensiero come un discorso, l' immensità e l'eternità dell'ente come uno spazio e un tempo senza limiti. Il concetto matematico, che tramezza nella formola, venne confuso coll' Idea, come una spezie di compromesso fra il sincero dettato dell'intuito, e l'error grossiere del volgo, che si ferma nell' ultimo termine di quella; onde nacquero i fantasmi del Vano immenso, della Notte, del Caos, del Tempo e Spazio illimitato, che si trovano nei miti cosmogonici dei Fenicii, degli Egizii, di Esiodo, degli Orfici, e specialmente dei Parsi [1]. Finalmente l' idea di creazione, che è di tanto rilievo nell' organismo ideale, fu scambiata con quella di generazione, e attribuendosi all' Ente lo sviluppo dinamico delle mondiali esistenze, egli fu rappresentato come traente dal proprio seno le cose che produce di fuori. Tal è quella spezie di naturalismo, che si ravvisa nei monumenti più antichi, come, verbigrazia, nei Vedi; il quale non si vuol confondere colla deificazione

[1] Lo Zeruane Acherene di Zoroastre è veramente il concetto più squisito di questo genere, che si rinvenga nelle cosmogonie paganiche, come quello che accoppia l' idea dello spazio a quella del tempo. Egli è vero che nell' Avesta e nel Bundehèsch, il concetto del tempo par solo; ma proverò altrove con un passo importantissimo di Damascio, citato, anzichè pesato, dall' Hyde e dal Duperron, che l' idea dello spazio accompagna espressamente nel dogma iranico quella del tempo.

materiale della natura, secondo la mente dei politeisti, e di alcuni filosofi dei tempi posteriori. Il contrassegno di questo naturalismo più vetusto è la sua indeterminazione; imperocchè, se bene vi si trovi già una sintesi di Dio colla natura, tuttavia, siccome essa non è tuttavia ridotta a una formola precisa e scientifica, il concetto dell' Ente vi è meno offuscato, che nei sistemi susseguenti. L' Idea vi è più tosto ottenebrata dal senso e dalle imagini, che distrutta; e Isidoro di Siviglia alludeva forse a questa teologia gentilesca antichissima, quando diceva nelle Origini che i teologi del paganesimo erano gli stessi che i fisici [1].

Il sistema dell' emanazione è l' espressione più schietta della formola ideale, corrispondente al naturalismo primitivo. Esso è per natura più poetico che filosofico, e invano cercheresti di recarlo a precisione scientifica, e di esprimerlo con rigore di vocaboli, come quello che consta di fantasmi e di favole, anzichè di concetti dotati di un valor razionale; imperocchè lo schema che vi primeggia è quello della produzion corporea, la quale, in ordine al senso percipiente e alla fantasia rappresentativa, è come una trasfusione della sostanza causante nell' effetto che ne procede. Ma niuna sostanza si può trasfondere e dividere, a senno della ragione; che se al senso e all'immaginativa pare il contrario, ciò accade, perchè le proprietà sensibili si confondono coll' entità sostanziale che ne accompagna l'apprensione e l' illustra, ma in sè medesima alla mente sola risplende. Più assurda ancora è la trasfusione dell' Ente; in cui si può concepire un solo genere di causalità estrinseca, cioè la creazione. La quale è la produzione assoluta, che dà principio alla sostanza, non meno che alle forme potenziali ed attuali delle cose prodotte, tirandole dal nulla, secondo il traslato volgare; altrimenti, il produrre non sarebbe assoluto, nè dicevole alla natura assoluta dell' Ente. L' emanazione da principio fu semplicemente una metafora, per esprimere la creazione; ma il senso metaforico, come spesso avviene, sottentrò in séguito al proprio, e i simboli si scambiarono colla cosa simboleggiata. Tal è, senza dubbio, sostanzialmente, la dottrina racchiusa nelle prische mitologie dell' Egitto, della Fenicia, della Caldea, dell' Iràn, dell' India e della Cina; recate poscia in Europa dalle popolazioni celtiche, pelasgiche, germaniche, e forse in America da quelle tribù, che incivilirono il Perù ed il Messico, prima di Manco e degli Aztechi [2]. Sono anzi inclinato a

1 *Orig.* VIII, 6, § 18. Tolgo questa citazione dall' Éméric-David (*Jupiter*, tom. I, p. CLXVIII).

2 E forse anche prima dei Toltechi; giacchè gli Olmechi, i Zapotechi, gl' indigeni dell' Yucatan e di Chiapa, e altri che sarebbe troppo lungo l' annoverare,

credere che l'emanatismo non fosse per qualche tempo agli occhi
altrochè una forma essoterica e popolare della vera dottrina; essendo
vole il supporre che l'alterazion del vero non siasi fatta contemporar
in tutte le classi della nazione, così dispari fra loro di civiltà e d
Ma ben tosto divenne dottrina universale; imperocchè non v' ha il
indizio, onde si possa inferire che il concetto distinto di creazione pers
presso alcun popolo pagano, eziandio antichissimo. Si potrebbe l
bitare, se a questo dogma non sia stato sostituito immediatai
panteismo, prevalente fra le antiche dottrine; il quale non è
effetto, che un emanatismo perfezionato, e ridotto al rigore di
mola scientifica [1]. In tal caso, la dottrina dell'emanazione non
stata in alcun tempo acroamatica, nè avrebbe mai esercitate alt
che quelle di un panteismo essoterico e popolare. Non si può r
questa opinione qualche verosimiglianza; ma io tengo per più
che l'emanatismo stesso abbia per un certo tempo adempiuto
di dottrina universale presso i popoli gentileschi, e che il panteisr
tifico sia nato in appresso dalle riforme ieratiche. Oltre parecc
storici, ciò che m'induce a pensar così si è l'indole poetica
vetuste, comune a ogni classe, e il corso naturale dello spirito
che prima di giungere al processo astrattivo, necessario per o
panteismo rigoroso, dovette soffermarsi nella region dei fantasm
cupa un luogo di mezzo fra l'Idea concreta dell'intuito razior
astrattezze della riflessione speculativa.

L'emanatismo adultera la condizione organica della formol
cioè il concetto di creazione, scambiandone il principio, e sosti
fantasma dell'esistente all'idea dell'Ente. Quindi è, che questo
esclude dagl'intelligibili ideali ogni organismo, propriamente del
ciossiachè, rappresentando il moltiplice come coesistente all'U
pluralità mondiale delle esistenze come preesistente e implicata
cessa affatto quella maggioranza assoluta della unità sulla moltip
cui dipende l'organazione ideale. La quale, richiedendo che l'Uno
assolutamente al moltiplice, e abbia verso di esso la relazion del
assoluta verso l'effetto, non può intendersi senza creazione. Con
per l'influenza predominatrice della fantasia, lo spirito abbandor

paiono aver posseduta una civiltà molto anteriore alle irruzioni boreal
ciate nel settimo secolo della nostra era: quanto al Perù, le ruine di T
presso il lago di Titicaca sembrano veramente più antiche degl' Inchi.
largamente nel secondo libro.

[1] *Consid. sulle dott. relig. di V. Cousin*, cap. 1, p. 9, 10.

dell'Ente puro, movendo dall'esistente, venne meno il concetto dell'organismo ideale con quello di creazione, e la produzione effettiva e assoluta delle cose fu presa come una esplicazione del producente. L'emanatismo nacque adunque dall'oblio dell'ontologismo; e il primo sviamento metodico, che fu causa di ogni altro errore, provenne dall'alterazione del principio ideale, mediante il predominio del fantasma sull'Idea. Egli è vero, che se altri pon mente alla costruzion materiale della formola emanatistica, qual si presenta naturalmente, ed è tratteggiata simbolicamente nei vecchi libri, può parere che l'ordine legittimo dei termini ideali non sia mutato. Imperocchè chi dice, verbigrazia, che *l'Ente produce le esistenze per via di emanazione*, rispetto all'ordine delle parole, può parer che muova dal concetto dell'Ente, per passare a quello dell'esistente. Ma questa è una vana apparenza. Se altri muove dall'Ente schietto, egli non può giungere all'esistente in altro modo, che per via di creazione, come all'incontro non può trapassare dall'esistente all'Ente, se non per via di emanazione. Conciossiachè l'Ente schietto non contiene in alcun modo l'esistente; e in tal caso, come può produrlo, se non creandolo? Forza è adunque che l'emanatista cominci il suo progresso dal vestire l'idea dell'Ente colla forma dell'esistente, figurandosi quello come avente in sè stesso il germe sostanziale delle cose create. Ma in tal caso l'Ente si trasfigura in esistente, benchè tuttavia l'idea del primo vi traluca più o meno, in virtù dell'intuito immediato, che accompagna la percezione del secondo. La vera formola dell'emanatismo, che risponde letteralmente all'ordine dei concetti, non è perciò la preallegata, ma bensì quella che venne da noi espressa nella tavola sovrascritta: *le esistenze emanano dall'Ente.*

Gli emanatisti seguono il metodo psicologico, largamente preso, intendendo per esso quella ragion di discorso, che muove dai sensibili, per giungere agl'intelligibili. Ma i sensibili sono interiori ed esteriori, spirituali e materiali. Perciò se, sotto il nome di psicologismo, s'intende il processo, che muove dai sensibili interiori, come quello di Renato Descartes, si dovrà dire che il metodo degli emanatisti è cosmologico, anzichè psicologico. Essi infatti pigliano le mosse da fantasmi correlativi ai fenomeni naturali; nel che appunto consiste quella spezie di naturalismo che avvertimmo essere loro proprio. Il cosmologismo predomina nelle vetuste filosofie d'Oriente, e nel primo periodo della sapienza greca; e non è se non dopo Socrate, che il psicologismo propriamente detto fu introdotto nella speculazione. Il cambiamento fu occasionato, anzichè causato, dal savio ateniese, il quale, come toccammo dianzi, adoperò la psicologia piuttosto a guisa di propedeutica, che di scienza prima e fondamentale.

L'emanatismo trasferisce nell'Ente quel modo di produzione, che è proprio delle esistenze. Ma la produzion contingente può essere concepita in due modi, cioè come dinamica, e procedente da una varietà di forze trasformatrici, o vero come meccanica, e originata dal solo moto. Secondo i filosofi dinamici, la forza o monade è generativa di forme, esplicantesi, dotata di vita intrinseca; laddove, giusta i partigiani della dottrina corpuscolare, l'atomo è cosa inerte, ingenerativa, morta, e la vita colla varietà delle sue forme non deriva dalla natura di esso, ma è un semplice risultato estrinseco del modo, con cui molti di tali corpicelli si aggregano e combinano fra loro. Ora egli è chiaro che gli emanatisti, trasferendo in Dio la produzion contingente, sono necessitati a pigliarne il concetto dai dinamici; giacchè la produzione atomistica sarebbe inetta a spiegare la generazion delle cose. L'atomismo presuppone il moltiplice, e non lo produce; laddove il dinamismo importa l'Uno, e ne trae il moltiplice, per via di generazione. Egli è vero, che a martello di logica la generazione arguisce già il moltiplice; ma gli emanatisti, più poeti che filosofi, non la guardano così pel sottile, e considerano come unità il moltiplice tuttavia chiuso e implicato nell'unità del generante, come unità del generante; come l'albero è contenuto nella semenza. L'Ente, a giudizio loro, fabbrica l'universo, esplicando successivamente, e riducendo all'atto le forme che acchiude in sè stesso, come altrettante potenze, e procede in tal opera, per una azione generativa, e non creativa. In questa genesi successiva è riposta, secondo il dogma dell'emanatismo, la vita di Dio e del mondo. I sistemi dei moderni panteisti di Germania si accostano molto a tale opinione; e siccome questo è un panteismo fantastico, ognun vede di qual progresso la scienza sia obbligata a que' filosofi che l'han ritirata verso il meno scientifico de' suoi errori, e ad una forma più rozza che il panteismo artificioso delle età seguenti.

L'idea di emanazione, essendo un fantasma sostituito all'idea di creazione, adombra in quel modo grossolano e imperfetto, di cui è capace, i vari caratteri di questo concetto sovrano. Fra'quali, principalissima è l'universalità dell'Ente, che non può essere pensato come creante, se non vien concepito nel giro dello spazio e del tempo come intimo presenzialmente alle sue fatture, senza però soggiacere all'esistenza temporanea e locale; onde segue l'inesistenza di queste nel loro principio, benchè ne siano sostanzialmente distinte. Ora l'insidenza dell'esistente creato nell'Ente, tradotta in fantasma, diventa l'implicazione delle cose emanate nell'emanante, e importa una dualità primitiva e fondamentale nella natura dell'Ente, e una successiva trasformazione di questa dualità primordiale in altre induazioni parimente divine, come vedremo partita-

mente nelle mitologie egizie, asiatiche, greche, gaeliche, e di quasi tutti i popoli antichi [1]. Nelle quali, ciascuna divinità si mostra doppia, e quasi una esplicazione della diade superiore; e stantechè l'emanazione porta seco la remanazione, perciò, sia che si salga in questo processo dall'emanato all'emanante, sia che si discenda dall'emanante all'emanato, si riesce sempre a una prima dualità emanatrice, onde tutto muove, e a cui tutto ritorna.

Il concetto di creazione rimuove ogni ombra di dualismo dalla essenza dell'Ente; imperocchè la dualità, come moltiplice sostanziale, inchiudendo il concetto di contingenza, è proprietà dell'esistente e non dell'Ente, alla cui natura ripugna. Ma secondo gli emanatisti che traferiscono nell'Ente il concetto dell'esistente, il negozio corre in altra guisa. Chi fa dell'Ente un fantasma, e lo concepisce come esistente, immedesimando colla sua sostanza quella delle sue fatture, è costretto di attribuire all'essenza di esso il germe del moltiplice, che, uscendo da uno stato di potenzialità immanente ed eterno, s'infutura attualmente nella successione di un tempo infinito. Ora il germe del moltiplice è come la diade inchiusa nella monade dei Pitagorici; la quale, per conseguenza, è unità e numero, pari e caffo nello stesso tempo. E come l'emanatista si rappresenta l'esplicazione del moltiplice potenziale quasi una generazion successiva, così la dualità è da lui raffigurata come un principio maschio e un principio femmina; onde nasce la qualità di ermafrodito, che le antiche mitologie dànno alla deità suprema, e alle emanazioni successive di essa. Di che sono piene, come vedremo, le religioni orientali; e benchè fra gli Elleni, che furono piuttosto teologi artisti, che fisiologi [2] o fisici teologanti, e presso i quali la bellezza della forma prevale all'esattezza e profondità dell'idea, l'androginismo sia raro, tuttavia se ne trovano parecchi esempi, come quelli assai celebri di Luno e di Afrodito [3]. Ognun vede che qui si lavora fanciullescamente d'immaginazione, e i fantasmi partoriscono i fantasmi per una specie di attrazione e di sintesi immaginativa, come in buona filosofia le idee producono le idee; imperocchè, trasferito in Dio il concetto dinamico, e considerata la creazione quale un'opera genesiaca, riesce ovvio e agevole alla fantasia l'esprimere e rappre-

1 Mostreremo altrove, come il dualismo iranico, padre di tutti o quasi tutti gli altri dualismi dei due continenti, sia una forma dell'emanatismo.

2 Vedi su questo nome l'Éméric David, *Jupiter*, tom. I, p. XVI.

3 Il culto del dio Luno, o Men, o Farnace, era probabilmente soriano di origine; e quello di Afrodito, soriano o cipriotto: il che conferma la nostra osservazione.

sentare il principio onnifattivo, come maschiofemmina. Anche il filosofo, astratteggiando, distingue nell'Ente un principio attivo e un principio passivo, intendendo per questo la mera potenza creatrice, e considerando la sua realtà come una semplice relazione estrinseca; giacchè nell'Ente la potenza non è altro che l'attualità pura e perfetta dell' essenza infinita. Ma queste sottili considerazioni non possono garbare all'emanatista, che poetizza speculando, e si trastulla colle imagini.

Il principio femminile e passivo della dualità divina diede luogo al concetto delle dee madri, che occupa un sì gran luogo, come vedremo, nelle antiche mitologie di Occidente e di Oriente [1]. La dea madre è principalmente il fantasma antropomorfitico, che veste il concetto della potenza inclusa nell' atto creativo. Ogni qual volta la creazione è convertita in emanazione, e l' ideologia in fantasmologia, l'atto assoluto vien distinto realmente dalla potenza, e i due membri di questa dualità essendo vestiti di persona, la potenza, per un giuoco singolare dell' immaginativa, diventa una passività, o vogliam dire una ricettività, in cui l' atto si esercita. Tali sono la Cteis e la Joni, a cui corrispondono il Fallo e il Linga degli Egizi e degl' Indiani. Ma la dea madre simboleggia ancora un altro concetto tolto dalla formola ideale, secondo il processo consueto dell' emanatismo. Il qual concetto è la nozione negativa del nulla, che importando una replicazione del pensiero sovra di sè (giacchè il nulla è inescogitabile nello stato meramente intuitivo), piglia facilmente il sembiante di un concetto positivo, sovrattutto se vi si aggiunge l'opera dell' immaginazione. Quindi è che il volgo si rappresenta il nulla come un vano interminato e fittamente buio; quasi che lo spazio, l' immensità e le tenebre siano veramente nulla. E siccome la creazione arguisce il niente di ciò che comincia ad esistere, perciò la fantasia converte l' idea dell' Ente creante, cioè traente le cose finite dal nulla, nel fantasma dell' Ente coesistente col nulla, e dà alla negazione assoluta un valor positivo che s'immedesima con quello della passività e della potenza, rappresentate dalle dee genitrici. E veramente i miti fanno queste tenebrose, immense, informi; benchè talvolta in virtù del sincretismo emanatistico, siano pure dotate delle proprietà contrarie; com'è a vedere nella Baau o Baaut, e

[1] Sulle dee madri, vedi, fra gli altri, l' Heyne in una dissertazione sul sacerdozio comanese (*Comment. soc. reg. Gotting*, ad ann. 1801-1805), il Banier (*Mém. de l'Acad. des Inscript.*, tom. VII), e il Lajard (*Rech. sur le culte, les symb., les attrib., et les monum. figurés de Vénus*, Paris, 1837.) Questi lavori, e gli altri che io conosco intorn[illegible] [illegible]olto, sono però lungi dall' [illegible] compiuti.

nella Mot di Sanconiatone; nella Baalti degli Assirii, nella Militta dei Babilonesi, nell'Alitta degli Arabi, nell'Astarte dei Fenicii; nell'Atòr, nella Neit e nell'Iside degli Egizi; nella Maia, nella Sacti, nella Bavani o Parvati, e nella Sarasvati degl'Indi; nella Mitra dei Persi, nell'Atergati o Derceto dei Soriani, nella Cibele dei Frigii; nella Cerere, nella Rea e nella Demeter dei Greci; nell'Anaiti di Armenia e del Ponto; nell'Ilitia degl'Iperborei, nell'Artemide dei Traci, nell'Opi degli antichi Italiani; nella Frigga degli Scandinavi, nell'Erta dei Germani, nella Ceridvena dei dei Gallesi, nell'Anu dei Gaeli, e in altre molte, che fora troppo lungo l'annoverare. Questa doppia nozione del nulla, e della passività assoluta o potenza schietta, si trova pure nella Ile o materia prima di Platone, di Aristotile e di altri greci filosofi, e nella Pracriti o Pravritti di molte scuole indiche. Tali concetti filosofici sono in sostanza la dea madre degli emanatisti, spogliata della sua persona poetica, e ridotta a una semplice astrattezza; la quale, nata da un fantasma, vien tuttavia considerata, non già come una semplice fizione dello spirito, ma come cosa reale, e serba, sotto una forma più speculativa, il vestigio della sua origine. Il che non dee parer singolare, se si avverte che questa conversione del fantasma in idea astratta corrisponde alla trasformazione dell'emanatismo in panteismo schietto, della quale parleremo fra poco; e che le idee principali dei filosofi indiani e italogreci (come proveremo altrove) non sono altro che la filosofia orientale e ieratica, spogliata del suo velo essoterico, e ridotta alla dottrina schiettamente acroamatica. Così le idee platoniche sono astrazioni filosofiche dei fantasmi divini degli emanatisti, cioè dei Devati indici, degli Amscaspandi, degl'Izedi e dei Ferveri iranici, dei Decani egizi, dei genii, demoni, iddii inferiori e semidei italogreci, e di tutte quelle fizioni ricche e poetiche delle antiche teogonie, che simboleggiavano il moltiplice delle esistenze, come potenzialmente racchiuse nella virtù effettrice dell'Ente. La materia prima dei filosofi greci rappresenta veramente il nulla, poichè le si nega l'esistenza in separato, ed esprime altresì la potenza, come quella che riceve l'essere e l'attualità dall'idea che l'informa. Se non che, nella materia prima, come nelle dee madri orientali, si trova eziandio adombrato, e ridotto a fantasma, un terzo concetto, veramente divino, cioè quello dell'essenza. Ora l'essenza è il sovrintelligibile; e perciò la materia prima, innanzi al suo connubio colla forma, e la dea madre, anteriormente alla primiera esplicazione della dualità divina, vengono predicate dai loro fautori per inescogitabili e ineffabili.

La dualità primordiale dell'Ente svolgendosi e moltiplicandosi, secondo gli emanatisti, con una successione di dualità secondarie, sostanzialmente

divina, onde risulta l'universo, Iddio vien confuso col mondo, e la teogonia colla cosmogonia. La natura diventa una serie di generazioni divine, come Iddio una seguenza di trasformazioni mondiali. Di qui al politeismo e al panteismo piccolo è il passo, come testè vedremo; nè altro sono questi due sistemi, che un emanatismo peggiorato o perfezionato. Posto che si dia una sola natura, atta a moltiplicarsi per via di generazione, tutto è Dio e tutto è mondo, tutto è Ente e tutto è esistente: il Creatore successivamente si genera, come le sue fatture. L' infinito intervallo che divide l'Ente dall' esistente, vien meno, e lo spirito può salire da questo a quello, da un granello di arena fino al principio assoluto, per una successione continua, una gerarchia graduata, una catena non interrotta di effiussi teocosmici. Il che spicca evidentemente nelle dottrine indiche, nate dall'emanatismo, come, verbigrazia, nel Sanchia di Capila, in cui la Pracriti produce il Buddi, e il Buddi l'Ahancara; questo i Tanmatri, e gli altri principii. Così discorrendo per que' venticinque principii, discendi dalla Pracriti al Purusa che, essendo improdotto di sua natura, ti riconduce al principio, onde movesti [1].

A proposito dell'ontologia di Capila, giova l'avvertire una contraddizione facile a spiegarsi che vi si trova, ed è comune a quasi tutte le cosmogonie emanatistiche. La catena delle varie emanazioni è composta, come si è veduto, di anelli similari, e la serie delle produzioni s'immedesima col loro fattore; ciò non ostante, i primi gradi della successione si appartano dai rimanenti, formano una classe particolare, e accennano a una qualche distinzione fra il mondo e il suo autore. Così nella genesi del Sanchia, i tre primi principii sono integrali di Dio: i ventuno seguenti appartengono al mondo: l'ultimo è in un certo modo comune ad ambidue. La Pracriti, il Buddi e l'Ahancara di Capila corrispondono per alcuni rispetti al Dio, al Logo e all'Anima cosmica di Platone, degli Alessandrini e di Giordano Bruni [2]. Per tal guisa l'emanatismo, avendo confuso l'esistente coll'Ente, è forzato a geminare la formola ideale, trasferendo nelle viscere di essa quel processo organico, per cui l'Ente si connette coll'esistente nella vera formola. La quale assurda duplicazione è inevitabile; giacchè, mischiato l'esistente coll'ente, l'immanenza di ...

1 Colebrooke, *Ess. sur la phil. des Hind*, *trad. par Pauthier*, p. 17-23.

2 Il signor Pauthier crede che la Pracriti di Capila sia il mero principio passivo, la materia prima, e risponda all' ile platonica; e trova la Psiche cosmica, il Teo, il Noe nel Buddi, e l' idea nel Perusa (Colebrooke; p. 18, 19, 20, n...). Io non posso concorrere appieno in questa sentenza, e ne esporrò altrove le ragioni.

sto si fa successiva, e la sua medesimezza assoluta diventa una varietà teogonica [1]. Niuno vorrà stupirsi, che malgrado il dogma fondamentale del loro sistema, gli emanatisti serbino un'ombra di assoluta distinzione fra l'Ente e l'esistente, quando consideri che la conoscenza intuitiva dee sempre riverberare nella riflessiva, e lasciarvi qualche vestigio di sè, più o men distinto, secondo il grado di luce, che lo accompagna; giacchè la luce della riflessione deriva dall'intuito. Che più? L'ateismo stesso, come vedremo, per essere pensabile e proferibile, è costretto a conservare una ombra di Dio.

L'implicazione degli esistenti nell'Ente, e del moltiplice nell'Uno, indivisa dall'emanatismo, ci rende in parte ragione di un fatto curioso e universale delle antiche mitologie, cioè del sincretismo dei simboli e dei miti antichi, ciascuno dei quali rappresenta una moltitudine di concetti e di fatti differentissimi (27). Il qual sincretismo fu certo aiutato, sì dall'unità psicologica dello spirito, tendente a confondere insieme i vari elementi, come sono riuniti nel suo pensiero; sì dal predominio della fantasia, e dall'oscurarsi delle intellezioni, come i concetti non chiari si mescono facilmente insieme; e sì ancora dall'eclettismo castale, con cui sacerdoti accozzarono le credenze popolari delle varie stirpi, e le ridussero alla maggiore unità possibile. Ma credo inoltre che il principio dell'implicamento essenziale al sistema emanativo, fosse la causa precipua e, per dir così, logica e razionale di tal confusione; giacchè nello stesso modo che le esistenze svariatissime, prima di prodursi, si trovano complicate nella unità dell'emanante, così è naturale, secondo la intrinseca corrispondenza del reale e dello scibile, che i concetti più disparati si accozzino in una idea sola, e si compenetrino scambievolmente, mediante l'unità della forma. Ora questa compenetrazione viene espressa dalla moltiplicità degli elementi acroamatici, sotto un mito o simbolo unico.

[1] Ciò si vede nel Sanchia di Capila, che si può ridurre a queste due formole. 1.° *La Pracriti, per mezzo del Buddi, produce l'Ahancara.* 2.° *L'Ahancara produce gli altri principii.* Delle quali due formole la prima significa un processo intrinseco all'Ente, e l'altra un processo estrinseco che connette l'Ente coll'esistente. Alcuno forse potrebbe conghietturare che il processo intrinseco della prima formola sia una reminiscenza essoterica del sovrintelligibile. Il che non mi pare verosimile; perchè la triade acromatica, d'onde uscì il simbolo della Trimurti, appartiene esclusivamente al Buddi (Colebrooke, p. 18). Non oserei anco affermare che la Trimurti e la Trigunani, cioè la triade essoterica e acroamatica, abbiamo qualche legame storico col sovrintelligibile. Bisogna andare a rilento nello stabilir questa sorte di analogie.

divine, onde risulta l'universo, Iddio vien confuso col mondo, e la teogonia colla cosmogonia. La natura diventa una serie di generazioni divine come Iddio una seguenza di trasformazioni mondiali. Di qui al politeismo e al panteismo piccolo è il passo, come testè vedremo; nè altro sono questi due sistemi, che un emanatismo peggiorato o perfezionato. Posto che si dia una sola natura, atta a moltiplicarsi per via di generazione, tutto è Dio e tutto è mondo, tutto è Ente e tutto è esistente: il Creatore successivamente si genera, come le sue fatture. L'infinito intervallo, che divide l'Ente dall'esistente, vien meno, e lo spirito può salire da questo a quello, da un granello di arena fino al principio assoluto, per una successione continua, una gerarchia graduata, una catena non interrotta di efflussi teocosmici. Il che spicca evidentemente nelle dottrine indiche, nate dall'emanatismo, come, verbigrazia, nel Sanchia di Capila, in cui la Pracriti produce il Buddi, e il Buddi l'Ahancara; questo i Tanmatri, e gli altri principii. Così discorrendo per que' venticinque principii, discendi dalla Pracriti al Purusa che, essendo improdotto di sua natura, ti riconduce al principio, onde movesti [1].

A proposito dell'ontologia di Capila, giova l'avvertire una contraddizione facile a spiegarsi che vi si trova, ed è comune a quasi tutte le cosmogonie emanatistiche. La catena delle varie emanazioni è composta, come si è veduto, di anelli similari, e la serie delle produzioni s'immedesima col loro fattore; ciò non ostante, i primi gradi della successione si appartano dai rimanenti, formano una classe particolare, e accennano a una qualche distinzione fra il mondo e il suo autore. Così nella genesi del Sanchia, i tre primi principii sono integrali di Dio: i ventuno seguenti appartengono al mondo: l'ultimo è in un certo modo comune ad entrambi. La Pracriti, il Buddi e l'Ahancara di Capila corrispondono per alcuni rispetti al Dio, al Logo e all'Anima cosmica di Platone, degli Alessandrini e di Giordano Bruni [2]. Per tal guisa l'emanatismo, avendo confuso l'esistente coll'Ente, è forzato a geminare la formola ideale, trasferendo nelle viscere di essa quel processo organico, per cui l'Ente si connette coll'esistente nella vera formola. La quale assurda duplicazione è inevitabile; giacchè, mischiato l'esistente coll'ente, l'immanenza di que-

[1] COLEBROOKE, *Ess. sur la phil. des Hind., trad. par Pauthier*, p. 17-23.

[2] Il signor Pauthier crede che la Pracriti di Capila sia il mero principio passivo, la materia prima, e risponda all' Ile platonica; e trova la Psiche cosmica, il Teo, il Noo nel Buddi, e l' Idea nel Perusa (COLEBROOKE; p. 18, 19, 20, *not.*). Io non posso concorrere appieno in questa sentenza, e ne esporrò altrove le ragioni.

sto si fa successiva, e la sua medesimezza assoluta diventa una varietà teogonica [1]. Niuno vorrà stupirsi, che malgrado il dogma fondamentale del loro sistema, gli emanatisti serbino un'ombra di assoluta distinzione fra l'Ente e l'esistente, quando consideri che la conoscenza intuitiva dee sempre riverberare nella riflessiva, e lasciarvi qualche vestigio di sè, più o men distinto, secondo il grado di luce, che lo accompagna; giacchè la luce della riflessione deriva dall'intuito. Che più? L'ateismo stesso, come vedremo, per essere pensabile e proferibile, è costretto a conservare una ombra di Dio.

L'implicazione degli esistenti nell'Ente, e del moltiplice nell'Uno, indivisa dall'emanatismo, ci rende in parte ragione di un fatto curioso e universale delle antiche mitologie, cioè del sincretismo dei simboli e dei miti antichi, ciascuno dei quali rappresenta una moltitudine di concetti e di fatti differentissimi (27). Il qual sincretismo fu certo aiutato, sì dall'unità psicologica dello spirito, tendente a confondere insieme i vari elementi, come sono riuniti nel suo pensiero; sì dal predominio della fantasia, e dall'oscurarsi delle intellezioni, come i concetti non chiari si mescono facilmente insieme; e sì ancora dall'eclettismo castale, con cui sacerdoti accozzarono le credenze popolari delle varie stirpi, e le ridussero alla maggiore unità possibile. Ma credo inoltre che il principio dell'implicamento essenziale al sistema emanativo, fosse la causa precipua e, per dir così, logica e razionale di tal confusione; giacchè nello stesso modo che le esistenze svariatissime, prima di prodursi, si trovano complicate nella unità dell'emanante, così è naturale, secondo la intrinseca corrispondenza del reale e dello scibile, che i concetti più disparati si accozzino in una idea sola, e si compenetrino scambievolmente, mediante l'unità della forma. Ora questa compenetrazione viene espressa dalla moltiplicità degli elementi acroamatici, sotto un mito o simbolo unico.

[1] Ciò si vede nel Sanchia di Capila, che si può ridurre a queste due formole. 1.° *La Pracriti, per mezzo del Buddi, produce l'Ahancara.* 2.° *L'Ahancara produce gli altri principii.* Delle quali due formole la prima significa un processo intrinseco all'Ente, e l'altra un processo estrinseco che connette l'Ente coll'esistente. Alcuno forse potrebbe conghietturare che il processo intrinseco della prima formola sia una reminiscenza essoterica del sovrintelligibile. Il che non mi pare verosimile; perchè la triade acromatica, d'onde uscì il simbolo della Trimurti, appartiene esclusivamente al Buddi (COLEBROOKE, p. 18). Non oserei anco affermare che la Trimurti e la Trigunani, cioè la triade essoterica e acroamatica, abbiamo qualche legame storico col sovrintelligibile. Bisogna andare a rilento nello stabilir questa sorte di analogie.

Come la formola ortodossa si risolve in due cicli creativi, di cui l'uno è compimento dell'altro; così quella dell'emanatismo contiene pure due cicli emanativi, che si corrispondono e s'intrecciano nello stesso modo. L'emanazione, per cui l'esistente si esplica dall'Ente, si riscontra colla creazione; la remanazione, per cui l'esistente si replica, e si unifica di nuovo coll'Ente, risponde alla palingenesia ortodossa. Il concetto cardinale del sistema emanatistico, alterando la condizione organica del primo ciclo, vizia altresì quella del secondo, per un necessario conseguente; imperocchè, tolta via l'idea di creazione, l'esistente non può altrimenti derivare dall'Ente, che collo sviluppo della sostanza assoluta, nè può ritornarvi, se non immedesimandosi di nuovo con essa. Questa identificazione dell'esistente coll'Ente costituisce la remanazione del secondo ciclo, correlativa all'emanazion del primo, come la palingenesia risponde alla creazione nella genuina formola ideale. D'altra parte, l'ultimo termine del secondo ciclo dovendo corrispondere al primo termine del primo, cioè il fine al principio nelle due formole; gli emanatisti, che confondono l'esistente coll'Ente, prima che ne emerga per l'azion produttiva, debbono pure confonderlo con esso, quando vi torna, in virtù di questa medesima produzione. Così la creazione essendo mutata in esplicamento, e la palingenesia in replicamento, ne segue che l'esistente è complicato nell'Ente, e non causato veramente, nè prodotto: la produzione degli emanatisti si riduce a una semplice varietà di forma, e al passaggio del producente dal didentro al difuori di sè.

Se il mondo è complicato nel suo principio, la natura è coeterna a Dio, e non v'ha sovrannaturale di principio, nè di fine. L'Ente non sovrasta all'esistente, più che questo a quello: entrambi sono eguali, paralleli, equivalenti; come due aspetti di una sostanza unica, due componenti di una dualità primitiva, che soggiace essenzialmente alle medesime condizioni. Giova perciò il ricercare, quali siano queste condizioni, secondo la mente degli emanatisti. Può parere a prima vista tanto facile il dare all'esistente le perfezioni dell'Ente, quanto il fare l'opposto. Ma siccome l'emanatismo piglia le mosse dall'esistente, esso non può somministrare un concetto adeguato della perfezione assoluta, nè trasferirla nel terzo membro della formola. D'altra parte, non può anche contentarsi della mera nozione di esistenza; giacchè in tal caso l'Ente scomparirebbe affatto; il che non si può verificare, così per l'immanenza dell'intuito, come perchè l'errore in tal caso riuscirebbe troppo chiaro, tornerebbe in negazione assoluta, e quindi sarebbe inescogitabile. Forza è adunque che gli emanatisti facciano una sintesi dei diversi attributi dell'Ente e dell'esistente; nella quale però le proprietà dell'esistente pre-

valgono, sono più in mostra, e spiccano meglio, perchè suggerite dalla riflessione, che assegna ai sensibili il luogo principale; laddove le perfezioni dell' Ente sono più recondite, perchè somministrate dalla sola presenza dell'intuito, a cui il discorso riflessivo dell' eterodosso ripugna. Ora, propria è dell' Ente l' immanenza eterna; dell' esistente, la durata temporaria e successiva. Mischiando insieme questi due concetti, se ne forma l'idea assurda di una eternità successiva, cioè di un tempo senza principio e senza fine. Nella quale idea la negazion di principio e di fine è tolta dal concetto apodittico dell'eterno; quella di durata successiva, dal concetto relativo del tempo. La nozione di una eternità successiva, essendo comune al volgo degli uomini, e alla più parte dei filosofi antichi e moderni, derivò certo dall'emanatismo che tenne dietro alla prima alterazione del vero ideale: che se molti pensatori ortodossi, anche celebri, l'hanno abbracciata, e la professano senza scrupolo, ciò nasce dalla invitta propensione dello spirito umano verso i principii che la partoriscono. L'emanatismo è la filosofia naturale dell' uomo incolto e degenere, come il panteismo è quella dell' uomo degenere, ma tuttavia raffazzonato da un'apparente coltura, e sviato fra gli andirivieni e i meandri di una speculazione sagace, quantunque priva di principii e di metodo, sregolata ed acefala. Quindi è che pure fra i popoli cristiani, il volgo tende all'emanatismo, e vi cade, se l'insegnamento elementare della religione non vi ripara; tanto siamo inclinati da natura a convertire in fantasmi le idee! Imperò non è meraviglia, se lo schema fantastico di una eternità temporanea, che florisce tra i razionalisti moderni, si trova nelle mitologie più antiche, come toccammo dianzi, e segnatamente nel Zeruane Acherene dei Naschi iranici, che ne è forse l' espressione più vetusta. Ora sostituita la successione alla eterna immanenza, l'esistente non può fruire all'egresso del secondo ciclo una durata estemporanea, ma continua a vivere successivamente. L' immortalità degli spiriti soggiacendo allo stesso genere di durazione, la vita futura lascia di essere sempiterna, e non è più che perpetua; quando l'Ente medesimo, in cui ogni cosa finalmente s'incorpora, non è eterno in altra guisa. Ma il replicamento non succederà prima dell' esito mondiale, come l'esplicamento avvenne al principio; onde nascono i dogmi della preesistenza delle anime e della metempsicosi (come ipotesi atte a spiegare lo stato di esse anime in quegli smisurati intervalli, che precedono l'entrata dello spirito in un composto organico e sottentrano all'uscita), e quei cataclismi o *pralaias*, ovvero quelle epirosi, che al volgere di ogni età divina, distruggono e rinnovano l'universo. La preesistenza platonica delle anime è manifestamente di origine orientale, e pare uscita dal Purusa di Capila, prole legittima dell'emanazione. La metempsicosi dei Pitagorici fu comune a tutto l'Oriente, e

corrisponde a quella continua genesi di trasformazioni, nascenti le une dalle altre, a tenore del concetto dinamico, in cui si fonda l'emanatismo.

Il quale, viziando il secondo ciclo delle cose, corruppe eziandio la morale, che vi ha la sua base, e ne dipende onninamente. La morale deriva dalla nozione teleologica del sommo Bene, e trae dal modo, in cui altri sel rappresenta, i propri dettati; i quali riescono veri o falsi, adequati o manchevoli, secondo il valore del concetto finale che gl'informa. Ora siccome, giusta il sistema dell'emanazione, l'ultimo fine, non meno che il primo principio, dipende dalla sintesi dell'esistente coll'Ente, nella quale predomina riflessivamente il concetto dell'esistenza; i fautori di tal dottrina mettono il termine delle azioni umane nel contingente, e annullano la natura assoluta e apodittica del dovere. Di qui nacquero quelle false etiche, che ripongono il sommo Bene in qualche cosa di temporaneo, di finito, di terrestre, di subbiettivo, secondo l'uso dei moralisti Gentili, non eccettuati pure gli stoici; i quali, benchè si accostassero al vero, nol colsero a pieno, perchè la loro virtù è un'astrattezza subbiettiva dello spirito, o un concetto cosmologico, anzi che qualche cosa di concreto, di obbiettivo e di assoluto. Il Cristianesimo solo restituì compitamente il secondo ciclo creativo, collocando il sommo bene nell'amor di Dio per sè stesso. L'amor dell'Ente e la sua fruizione formano la beatitudine, cioè la vita celeste; la quale non è temporaria ma sempiterna, non successiva ma continua, non mondana ma oltramondana, non naturale ma sovrannaturale: il fine della formola corrisponde al principio, e l'eudemonologia si connette colla scienza ontologica. Egli è vero che l'emanatismo, compiendo il secondo ciclo colla replicazione dell'esistente nell'Ente, conserva in apparenza la natura assoluta del fine; ma questa vana sembianza cessò nell'età sensitiva (di cui fra poco), quando il politeismo sottentrò all'emanazione. Allora l'Ente, disceso di cielo in terra, e sottoposto alla moltiplicità e alla divisione delle cose create, diè luogo a quelle varie forme dell'eudemonologia sensuale, che pone il fine dell'uomo in questo o quello dei beni terrestri. Il male poi dalla morale trapassò nella politica, come quella che è seco intimamente connessa, partorì que' sistemi che ripongono nella dominazione o nella ricchezza l'ultimo, anzi l'unico fine degli stati, e creò le nazioni di professione conquistatrici o trafficanti, nelle quali l'oro e la potenza prevalgono ad ogni altro rispetto. Così il sensismo morale e politico è un corollario logico delle dottrine emanatistiche.

Il primo ciclo emanativo inchiude il germe del pessimismo, che ricomparve più volte negli annali della filosofia, ed ebbe la sua origine dalla

dottrina dell'emanazione. Il pessimismo, cioè un regresso costante e un peggioramento successivo delle cose mondiali, è impossibile, secondo la formola ortodossa. Imperocchè le esistenze essendo opera di creazione, non v'ha flusso di tempo nel primo ciclo; e d'altra parte l'uscita di quelle dall'Ente, per via dell'atto creativo, non si può concepire come una caduta e un regresso, se non in senso metaforico. Nel secondo ciclo poi, l'esistente risalendo verso l'Ente, per congiungersi con esso, senza perdere l'individualità e personalità propria, v'ha progresso reale; ond'è che l'indole del Cristianesimo è sommamente progressiva e perfezionatrice. Vero è che le esistenze libere possono farsi autrici di un regresso parziale, rallentando o annullando, riguardo a sè medesime, il secondo ciclo; nella negazione del quale è riposta l'essenza del pessimismo. Ma il regresso, secondo l'Idea cristiana, è particolare, libero e dipendente dal suo soggetto; non è fatale, nè osta all'universale miglioramento. Il dogma della caduta, guasto e alterato dalle cattive tradizioni, contribuì certo a partorire il pessimismo orientale, e il concetto di una seguenza determinata o indeterminata di mondiali età regressive; il quale, nato probabilmente nell'Iràn [1], e passato in Egitto [2] e nell'India [3], si sparse presso tutti i popoli più civili del mondo; onde il troviamo accennato od espresso in Esiodo [4],

1 Sulle tre età del Bundehèsch, che di Modimel El Tavaric riduce a quattro, ciascuna delle quali è composta di tremila anni, e sul regresso che esprimono, vedi la traduzione e le note dell'Anquetil, (*Zendav.* Paris, 1771, tom. II, p. 347-352), il Creuzer (*Relig. de l'antiq.*, liv. 2, chap. 2, tom I, p. 319.); e il Guigniaut (*Ibid.*, p. 701-716).

2 Sulle cinque età degli Egizi (ovvero sei, se si abbraccia l'opinione del Goerres, e si fa una dinastia speciale dei Decani), vedi il Creuzer (*Op. cit.*, liv. 3, chap. 7, tom. I, p. 469 seq.). E sui tre ordini degl'iddii egizi, menzionati da Erodoto (II, 143), leggi il Jablonski (*Panth. égypt.*, Francof., 1750, part. 3, p. L-LXXV).

3. Sui quattro Jugi e sui Calpi degl'Indi, vedi il Creuzer (*Op. cit.*, liv. 1, chap. 3, tom. I, p. 180, 181), il Guigniaut (*Ibid.*, p. 625-628), il Jones (*Rech. asiat.*, *trad. par Labaume.* Paris, 1805, tom. II, p. 168-194), il Bagavadam (Paris, 1788, p. 326, 327), e l'autor dell'Apendice al Bagavadam (*Ibid.*, p. 337-346). A proposito del Bagavadam, giova il notare che il Deguignes non crede questo scritto più antico dei Gaznevidi (*Mém. de l'Acad. des Inscript.*, tom. XXXVIII. Mém., p. 312-325). Se esso è identico, come penso, allo Sri Bagavata, che è il quinto Purana del catalogo del Wilson, si dee riferire al secolo tredecimo della nostra era.

4 Sulle generazioni e sui regni divini di Esiodo, vedi il Fréret (*Mém. de l'Acad. des Inscript.*, tom. XXIII. Hist., p. 25, 26), il Guigniaut (*De la théog. d'Hésiode.* Paris, 1835), e l'Heyne (*Comm. soc. reg. scient. Gotting.* Ad an. 1779, part. 3, p. 146, 147). L'Humboldt osserva che le quattro età retrograde, adombrate dal poeta ascreo nel suo poema sulle Opere e sui giorni, sotto l'emblema de' quattro

negli Orfici [1], e nelle tradizioni dei Caldei [2], dei Tibetani [3], degli Etruschi [4] e dei Messicani [5]. A questa opinione del regresso universale si riferisce pure in parte quell'anno grande, di cui tante cose dissero gli antichi; imperocchè, se bene alcuni pochi, come Macrobio, lo reputassero progressivo, Platone, Plinio e i più lo facevano retrogrado [6]. Ma anche rimossa la ricordanza della prima e originale calamità, e senza lo spettacolo continuo di que'mali che affliggono la vita, e che ne' tempi antichissimi furono maggiori, così dalla parte della natura, come da quella degli uomini, la dottrina del regresso universale sarebbe stata suggerita dai soli principii dell'emanatismo; il quale ci rappresenta il suo primo ciclo come una vera caduta delle esistenze, e un peggioramento successivo dell'essere divino. Laonde Federigo Schlegel ha ragione di riputare da questo canto il pessimismo per un legittimo conseguente della filosofia emanatistica [7].

metalli, ne fanno in effetto cinque, perchè l'ultima si divide in due parti (*Ess. polit. sur le roy. de la Nouv. Esp.*, Paris, 1825. Tabl. chron. de l'hist du Mex.)

1 Sulle sei età degli Orfici, vedi il Creuzer (*Rélig. de l'ant.*, liv. 7, chap. 3, tom. III, p. 218, 219, 220). Eschilo nelle Eumenidi e nel Prometeo fa pur menzione di tre regni divini; onde il Fréret lo crede, non pur pitagorico, secondo il parere di Cicerone (Tusc. II, 23), ma orfico (*Mém. de l'Acad. des Inscript.*, tom., XXVIII, Mém., p. 266, 267. Vedi anche su Eschilo il De la Barre (*Ibid.*, tom. XVIII. Mém., p. 49).

2 Aniano e Panoro, monaci greci che vivevano circa l'anno 411, discorrendo dei famosi Sari di Beroso, spezie di ciclo caldaico, distinguono due grandi epoche mondiali, l'una di libertà e l'altra di servitù. (Deguignes, *Mém. de l'Acad. des Inscript.*, tom. LVII. Mém., p. 364, 374-377).

3 Sulle cinque età e sui cicli dei Buddisti tibetani vedi il Giorgi (*Alphab. Tibet.* Romæ, 1762, p. 220-231, 464-499). La durata del tempo cosmico, detto la loro Padù, abbraccia una serie di anni, esprimibile col numero 59, aggiuntovi cinquantanove zeri (*Ibid.*, p. 471).

4 Sulle età mondiali degli Etruschi, vedi Plutarco nella Vita di Silla, il Niebuhr (*Hist. rom.*, tom. I, p., 128, 129, 130). il Micali (*St. degli ant. pop. ital.* Firenze, 1832, cap. 23, tom. II, p. 192-195), e il Creuzer (*Op. cit.*, liv. 5, chap. 2, tom. II, p. 405-408).

5 Sulla opinione degli antichi Messicani, intorno ai cinque soli, e alle cinque età cosmiche, la quale, secondo il Torquemada, fu di origine tolteca, e comune ai Cichimeci, Acolui, Nahualtechi, Tascaltechi, e Aztechi, vedi l'Humboldt (*Ess. pol. sur. le roy. de la Nouv. Esp.* Tabl. chron. de l'hist. du Mex.), e le opere recenti del Veytia dell' Ixtlixochitli.

6 Macrob.. *In somn. scip.*, II, 10. Plin., VII, 16, *Polit.*, cit. ap, De La Nauze. *Mém. sur l'anc. syst. de la grande année.* Mém. de l'Acad. des Inscript., tom. XXIII. Mém.. p. 94-98

7 *Ess. sur la lang. et la phil. des Ind.*, liv. 2, chap. 2, p. 101-106.

Tuttavia non bisogna dimenticare che l'emanatismo importa un secondo ciclo, in cui l'esistente ritornando all'Ente, il progresso ha luogo, e dà al regresso del ciclo precedente un carattere meramente relativo e ristretto negli ordini del tempo. Anzi (cosa singolare), si trovano alcuni sistemi emanatistici, o schiettamente panteistici. in cui l'ottimismo più assoluto regna esclusivamente, almeno in apparenza, e sembra rimuovere il pessimismo col primo ciclo creativo. Così, verbigrazia, nel Sanchia di Capila, l'Intelligenza, che è il gran principio, derivando dalla Natura, porge l'idea di un miglioramento emanativo [1]; come pure il Comdia dei Gaeli irlandesi, che chiude la catena delle emanazioni, è il vero Assoluto, di cui Aesar è il primo anello [2]. Una dottrina analoga venne trovata da Federigo Schelling e dal Pictet nel sistema cabirico di Samotracia [3]. Queste teoriche, se si pigliano alla lettera, son facilmente riducibili alla seguente formola: *l'Ente emana dall'esistente;* che esprime in effetto l'opinione di alcuni illustri panteisti moderni, i quali ammettono un progresso successivo dell'Assoluto che diventa Dio, passando dalla potenzialità all'atto, e acquistando la coscienza di sè medesimo. Ma questo ottimismo panteistico è così manifestamente assurdo, che io non so immaginarlo, come molto antico; e mi par piuttosto uno di que' compromessi serotini fra l'emanatismo e l'ateismo, e una di quelle inversioni fatali della formola, che furono opera della filosofia laicale, emanceppata dal sacerdozio, e strascinata, senza ritegno, da una dialettica sottile e inesorabile. Sono però inclinato a credere che nel Sanchia di Capila la generazione dei Buddi e dell'Ahancara escluda l'idea di un progresso assoluto; e che il ciclo gaelico, di cui Adolfo Pictet ci ha dato una erudita e ingegnosa esposizione, presupponga un ciclo inverso e anteriore, in cui Aesar emani da Comdia, per guisa che l'altro periodo esprima la remanazione, e non l'emanazione. Il che è tanto più probabile, che il mondo presente appartenendo al secondo ciclo, l'esposizione del periodo remanativo dee avere il predominio nelle credenze ieratiche, a un fine morale indirizzate; la qual considerazione non si dovrebbe mai trascurare, quando si studiano le antiche religioni. Non voglio con ciò asserire che gli emanatisti non ammettessero un certo progresso anche nel primo ciclo, in quanto l'esistente, che passa dall'implicazione all'esplicazione, si migliora in un certo modo di tanto, di quanto l'atto sovrasta alla potenza. Questa contraddizione non si può evitare in una dottrina, che mescola insieme l'Ente e l'esistente, e perciò il progresso e il regresso; imperocchè lo

[1] Colebrooke, *Ess. sur la phil. des Ind.*, p. 17, 18.
[2] Pictet, *Du culte des dieux cab.*, p. 6-17, 79-109.
[3] *Ibid.*, p. 110-125.

la [illegible] d [illegible], rimo[illegible]endolo delle sue [illegible] lo [illegible] lo [illegible] E [illegible] il concetto dell'[illegible] p [illegible] il [illegible] ciclo emanativo fosse solo, se ne [illegible] to ca[illegible] l'[illegible] pr[illegible]esso, e perciò di un ottimismo as[illegible] ed [illegible]tivo, [illegible] si vede adombrato nella teogonia [illegible] sicc[illegible] sot[illegible]ra[illegible] [illegible]inazione, quasi una reminiscenza [illegible] lo ciclo c[illegible]ro, il [illegible]nativo piglia, rispetto a quello, il [illegible] e di [illegible]sso; e benchè da ogni altro canto il [illegible] pre[illegible] tuttavia quello di Ente ha il predo[illegible] nel [illegible]rmin[illegible] il [illegible] m[illegible] del processo emanativo e delle vi[illegible].

L'ottimismo dei filosofi greci riguarda il secondo ciclo, e non esclude dal primo le condizioni del pessimismo, di cui trovansi alcuni indizi in Platone, e più negli Alessandrini, proporzionatamente al luogo maggiore e minore che il panteismo occupa in tali sistemi. La loro sentenza non discorda adunque essenzialmente dai principii dell'emanatismo; e se il secondo ciclo, coll'ottimismo, che è suo proprio, prevale, ciò nasce pure dalla relazione cronologica del loro sistema col mondo presente, e dallo scopo morale di perfezionamento, a cui si soleva ordinare lo studio della sapienza. Il pessimismo assoluto di alcuni, fra' quali Egesia si rese famoso [1], fu una conseguenza delle dottrine sensuali, e dell'ateismo tacito od espresso, congiunto allo spettacolo delle miserie umane. Tal fu pur la dottrina del peggioramento successivo, in cui caddero alcuni moderni, e fra gli altri Giacomo Leopardi, di cara e dolorosa memoria; il quale per le opinioni (assai più grande d'ingegno e d'animo), fu l'Egesia dei giorni nostri, e nacque dal sensismo come l'antico.

Il primo ciclo creativo della vera formola s'intreccia col secondo, mediante la religione che, proponendo agli uomini il sommo Vero e il sommo Bene, li richiama verso il loro principio, gl'incuora e gli aiuta a conseguirlo. Ma la parola rivelatrice aggiunge al concetto razionale un dogma sovrintelligibile, rappresentandoci la redenzione per mezzo del Verbo umanato, come il solo mezzo, per cui l'uomo scaduto possa risorgere e ritornare al suo principio; come l'unica condizione, con cui si possa adempiere per gli spiriti liberi e sviati il secondo ciclo creativo. Da questo primigenio insegnamento nacque l'idea del Messia, che si man-

1 Vedi su Egesia, il Laerzio (II, 86), Cicerone (*Quæst. Tusc.*, I, 34), il Brucker *Hist. crit. phil.* Lips., 1717, tom. I, p. 600, 601) e il Ritter (*Hist de la phil.* tom. II, p. 88, 89, 90).

tenne fra il popolo eletto purissima, benchè il volgo israelitico l'alterasse; adombrata da quel concetto di un Dio mediatore e rinnovatore, che dall'India fino all'Ibernia apparisce in tutti i culti paganici, nè può essere attribuito a capriccio d'immaginazione o di fortuna. Ma oltre questa nozione generica, che esprime il dogma sovrintelligibile in modo vago e indeterminato, si rinvengono in molti falsi culti altre idee più specifiche che lo concretizzano in una certa guisa; e giova qui l'accennarle, in quanto si connettono colla dottrina degli emanatisti, e colle loro opinioni sul secondo ciclo. La prima, e forse la più antica di tali idee, è l'Avatara, che occupa un luogo molto illustre nella mitologia indica. I moderni sogliono tradurre questa voce per incarnazione; il che mi pare mal fatto, per più cagioni. Quest'ultima parola è talmente connaturata a un misterio cristiano, e assolutamente proprio del Cristianesimo, ch'è una grave improprietà l'abusarla, torcendola a un senso favoloso. L'avatara indico, appartenendo all'emanatismo, che esclude il concetto di creazione, non può concepirsi come una congiunzione, e tampoco come una personale unione dell'Ente coll'esistente, ma solo come una trasformazione del primo in una serie di esistenze. Siccome però tutta la natura dell'emanatista è una trasformazione di questo genere, ciò che contrassegna l'avatara, è il concetto teleologico, che l'accompagna, cioè il fine, a cui è indirizzato; il quale versa per ordinario nel domare i mostri, rinnovare essa natura, punire i malvagi, mansuefare i costumi, riformar gli stati, beneficare la specie umana. Questi caratteri spiccano principalmente negli ultimi avatari di Visnù e di Brama; mancano, o sono meno cospicui, in quelli di Siva [1]. Il che però non conchiude nulla contro il Sivaismo primitivo, i cui dogmi non son pervenuti alla nostra notizia, se non modificati e trasfigurati dalle riforme sacerdotali dei Bramiti e dei Visnuiti. Nelle quali è probabile che al Sivaismo, come ad un culto nemico e spodestato, si assegnassero dal sincretismo ieratico le più cattive parti, qual si è l'origine del regresso e del male, secondo che avvenne, o si può conghietturare che avvenisse, all'Arimane turanico in Persia, al Loche o al Fenris finnico nella Scandinavia, al Tifone iranico o scitico in Egitto, e ai Titani e Uranidi camitici, fra i Giapetidi d'Italia e di Grecia. Ma ad ogni modo la connessione dell'avatara col secondo ciclo creativo, colla pugna prenunziata, e in fine colla vittoria presagita

1 Sugli avatari indici, vedi il Creuzer (*Relig. de l'antiq.*, liv. 1, chap. 2, 3, 4, tom. I, e il Guigniaut (*Ibid.*, p. 629-633). Egli è probabile, secondo i risultati delle ricerche più recenti, che il concetto dell'Avatara sia passato dal Buddismo al Bramanismo riformato o puranico (diverso da quello dei Vedi), di cui Valmichi pare l'autore più antico.

e promessa dalla rivelazione [1], mi pare uno de' punti, se non certi, più probabili della storia.

La teofania, o logofania, è una derivazione dell'avatara, correlativa alle modificazioni posteriori delle credenze, cioè al panteismo e al politeismo. La parentela delle teofanie permanenti e continue (come quelle di Zamolsi fra i Geti [2], di Api, di Mnevi e di Mende fra gli Egizi [3], dei Lami maschi e femmine del Tibet [4], del capo dei Mongoli boreali [5], del Chitomè fra alcune popolazioni negre del Congo [6], del re di Gingi-

1 Vedi il testo ebraico della Gen. III, 15. XLIX, 10.

2 Su Zamolsi, vedi il Foucher (*Mém. de l'Acad. des Inscript.*, tom. 38. Mém., p. 535, 536), il Danville (*Ibid.*, tom. XXV. Mém., p. 40-47), il Creuzer *Relig. de l'antiq.*, liv. 5, chap. 1, tom. 2, p. 270-274), e il Gebelin (*Monde primit. consid. dans les orig. grecq.*, p. LI, LII, LIII).

3 Vedi il Foucher (*Mém. de l'Acad. des Inscript.*, tom. 36. Mém., p. 352-356). Api, Mnevi e Mende sono notabili, come teofanie belluine; al genere delle quali si riferiscono sovente i fetissi, come il serpente di Juida, il gallo dei Bissagoti, la lucertola dei Beninesi, l'avoltoio degli Ascanti, ecc. Il culto dei fetissi è per lo più fondato nel concetto di una teofania grossolana, cioè della comparita e locazione dell'Idea sotto una individualità materiale; nozione che si trova pure bene spesso accoppiata colla litolatria, come nei Betili, e nella dea madre di Pessinunte, e colla fitolatria, come nella quercia fatidica di Dodona, che secondo il Desbrosses rappresentava una vera teofania (*Mém. de l'Acad. des Inscript.*, tom. XXXV, p. 121, 122), e nell'albero dei Bissagoti, che serviva d'Idolo e di oracolo (VALCKENAER, *Hist. gén. des voy.* Paris, 1826, tom. III, p. 83, 84).

4 Oltre il Dalai Lama, che risiede di verno in Lassa, e di state nel monastero di Botola o Potala, vi sono nel Tibet altre teofanie permanenti; fra le quali, una femminile, in un isolotto del lago Palte, tenuta per un avatara di Bavani, e detta Dordzipamo; e un'altra maschile, del Bandin Lama residente in Gicadzè, e investito nel Tibet superiore di un potere uguale o prossimo a quello del Dalai nell'inferiore. Vedi il Malte-brun (*Préc. de la géogr. univ.*, liv. 140), e sul Dalai Lama, il Turner (*Ambass. au Tibet. trad. par Castera.* Paris, 1800, tom. II, chap. 13, 16, 17).

5 Chiamasi Cutuctù o Ghegèn: risiede a Urga, ed è una spezie di avatara buddistico perpetuo, come quello dei Lami tibetani. Vedi il cerimoniale e le circostanze della sua elezione, presso il Malte-brun (*Préc. de la géogr. univ.*, liv. 137).

6 Il Chitomè (*Ganga-chitornè*, o *chitombè*) era il capo dei sacerdoti detti Ganghi o Singhilli, cioè iddii della terra: creduto immortale e autore di tutte le produzioni naturali. Vedi sul suo potere supremo, eziandio nelle cose civili, sulla lautezza del suo vivere, sul fuoco perpetuo che nutrivasi nella sua casa, sugli omaggi che gli si rendevano, sul modo con cui terminava la vita, il Walckenaer *Hist. gén. des voy.*, tom. XIV, p. 149, 150, 151). Altri Singhilli partecipavano al suo potere sovrannaturale: leggine il novero, presso il medesimo autore (*Ibid* p. 151, 152). Non si vuol confondere il Chitomè, che era in concetto di una ver-

to [1], dei preti immortali di Nanampong [2], del re di Benin [3], del Dervis di Torlàch in Bulgaria [4], e simili), col panteismo emanatistico, è chiarissima. Le teofanie greche sono individuali, passeggiere, e disgiunte da quelle successioni naturali o elettive che occorrono presso gli altri popoli, accennando per tal modo al passaggio dall'emanatismo al politeismo. L'apoteosi fu in origine il correlativo dell'avatara: questo comincia, quella compie il secondo ciclo. L'avatara esprime l'atto primo dell'emanazione, e il flusso dell'esistente dall'Ente: l'apoteosi significa l'atto secondo di quella, cioè la remanazione, e il riflusso dell'esistente al suo principio. Per l'uno, Dio si fa uomo; per l'altra, l'uomo diventa Dio [5].

teofania, con alcuni altri pontefici, a cui si attribuiva una virtù sovrannaturale, come era anticamente lo Xeque di Condinamarca, e sono o furono in età più recente e anche oggidì, il Dairi del Giappone, il Tooitonga dell'arcipelago degli Amici, la cui autorità è presentemente scaduta (BALBI, *Abr. géogr.* Paris 1833, p. 1215, 1217), il gran pontefice di Damèr, detto El Fachì El Chebir dotato di onniscienza nell'opinione de' suoi adoratori, e di cui il Burckhardt ci diede una esatta notizia (*Ap.* RITTER, *Géogr., trad.* Paris, 1836, tom. II, p. 214, 215, 216), e quello degli Ardresi, adorato e tenuto come profeta (WALCKENAER, *Hist. gén. des voy.*, tom. X, p. 470, 491).

1 Creduto dio ed eguale al sole: non si lascia vedere che all'alba, e in una gabbia (MALTE-BRUN, *Préc. de la géogr.*, liv. 170).

2 Abitano in una caverna presso di Mançosim, e sono venerati dai Fanti, che gli tengono per antichissimi, immortali e dotati di vista magnetica (WALCKENAER, *Hist. gén. des voy.*, tom. XII, p. 111, not. 1).

3 Il re di Benin è creduto di vivere, senza cibo, e morire solo in apparenza, per risuscitare sotto un'altra forma (MALTE-BRUN, *Préc. de la géogr. univ.*, liv. 164). I privilegi del re di Loango sono un po' meno straordinari; tuttavia egli è chiamato Sambi o Sambiàn, Pango o Pongo, cioè Dio, ed esercitava già il potere di far piovere, quando voleva (WALCKENAER, *Hist gén. des. voy.*, tom. XIII, p. 468, 469). Ora però ha rassegnato l'uso di questa funzione delicata e pericolosa a un suo ministro, che se ne serve con prudenza, attendendo che spruzzoli, per comandare alle nuvole (MALTE-BRUN, *Préc. de la géogr. univ.*, liv. 167). La signoria della pioggia è considerata in generale dai Negri dell'Affrica come un'appartenenza del sacerdozio o del principato.

4 BALBI, *Abr. de géogr.*, p. 529.

5 La correlazione dell'apoteosi coll'avatara, come esprimenti i due cicli emanativi, si vede chiara nella dottrina di Laotsè. La metempsicosi di questo filosofo ha l'aspetto di un vero avatara, e il suo Ching è l'uomo deificato. Vedi il Deguignes (*Mém. de l'Ac. des Inscr.*, tom. XXXVIII. Mém., p. 302, 310). Il Foucher pertanto s'inganna, quando stima l'apoteosi ignota agli orientali (*Ibid.*, p. 439, 440, 441, 471). Che cos'è il Nirvana o sia l'unificazione degl'Indi, se non il concetto primitivo dell'apoteosi, scevro dell'antropomorfismo greco, e accomodato alla pretta dottrina dell'emanatismo?

39 Il dogma sovrintelligibile, sformandosi e corrompendosi sotto gl'idoli panteistici della teofania e dell'avatara, perdette, fra le altre doti, la sua unità ideale. Il fatto maraviglioso dell'Incarnazione è unico nel tempo e nello spazio. V'ha un solo Iddio Uomo, come un solo Ente, una sola Idea, un solo vero, un solo principio, un solo fine, un solo genere umano, una sola legge, un solo universo; e in questa unità del fatto sovrannaturale si fonda l'universalità e il genio cosmopolitico del Cristianesimo. All'incontro, il moltiplice delle esistenze che altera l'Ente nell'emanatismo, e lo divide nel politeismo, si raffigura negli avatari e nelle teofanie numerose, circoscritte, nazionali degl'Indiani, dei Greci e degli altri popoli antichi. L'idea di universalità si offusca, a mano a mano che ci scostiamo dallo stato primitivo; tanto che si può quasi giudicare dell'età rispettiva di un mito, dallo spazio materiale, che occupa nella storia. I miti grecolatini, verbigrazia, sono assai meno estesi degli egizi e degli indici, e questi degl'iranici; i quali spaziano così largamente, e hanno, come dire, un volto così cosmopolitico, che debbono certo appartenere alla mitografia più antica, di cui ci sia giunto notizia; se si può giudicarne dalle tenui e dubbie reminiscenze contenute nelle cronache di Tabari, del Dabistàn, del Desatir, e sovrattutto nei Re di Firdussi [1]. E non solo per questo, ma per ogni altro rispetto, quanto più i tempi si dilungano dalla rivelazion primordiale, tanto più la ricordanza del vero si guasta e si offusca. Così l'avatara rende una imagine di quello meno deforme della teofania permanente; questa meno della passeggiera, e la teofania passeggiera molto meno dell'apoteosi. Il sovrintelligibile che splende ancora, benchè di luce abbacinata, sotto il fantasma più antico, si oscura davvantaggio nelle fizioni più moderne della teofania e dell'apoteosi; le quali per alcuni rispetti hanno molta convenienza coi dogmi eretici degli Gnostici, degli Ariani e dei Nestoriani. E come la prima rivelazione si andò ottenebrando a grado a grado nella eterodossia gentilesca, lo stesso avvenne al rinnovamento di quella nella eterodossia cristiana; nella quale, senza parlare degli eretici più antichi, i razionalisti ci hanno regalate delle incarnazioni, di cui forse i Bramani si contenterebbono. Per tal modo i moderni zelatori del progresso ci fanno tornare addietro trenta o quaranta secoli, e risalire fino ai tempi mitici dell'Egitto o dell'India. Se si

[1] Chi voglia avere in poche pagine un'idea di questo genio cosmopolitico, che si trova nei miti dell'antico Iranismo, legga Bartolomeo d'Herbelot (*Bibl. orien.* La Haye 1777, tom. I, p. 112, 113, 114, 330, 331, 462-475, 479, 480, 592, 593, 594, tom. II, p. 37-40, 128, 129, 132-135, 272, 460-467, 490, 491, 493, 508, 509; tom. III, p. 98, 99, 337, 338, 339, 467, 468, 607), Claudio Visdelou (*Contin. de la bibl. orient.*, nel tom. IV, della *Bibl. orient.*, 331, 332, 362, 363), e il Klaproth (*Tabl. hist. de l'Asie.* Paris, 1826, p. 5-22).

ha da dietreggiare, il che spesso non mi dispiace, per poter meglio saltare, amo assai più di non farlo a mezzo, sostando tra via, come molti usano, invece di pigliar le mosse dall'Eden primitivo.

L' emanatismo, ingrossandosi coll'andar del tempo, tralignò in politeismo. L' uno è una religione immaginosa e poetica; l'altro è un culto rozzo e sensuale. Nel primo il vero ideale, benchè molto oscurato, brilla tuttavolta di viva luce sotto l'invoglia fatastica, che lo ricuopre; laddove nel secondo l' elemento sensato maggioreggia e prevale quasi del tutto. Havvi fra le due dottrine la stessa convenienza che corre tra la facoltà che immagina e quella che sente, l' una delle quali tiene dell' incorporeo assai più che l' altra. Il fantasma proviene, senza fallo, in gran parte dal senso; ma in esso il sensibile è più fine, squisito, e come dire sottilizzato, o ridotto a una forma aerea, intangibile, spogliata di materialità e concretezza. Quindi è, che il politeismo è un vero regresso ideale, rispetto all'emanatismo; ma ne discende per diritta logica: e siccome è assai meglio determinato e circoscritto, ciò che perde in verità, lo acquista in precisione e finitezza di contorni. Il politeismo è il sensismo della religione, come la dottrina degli emanatisti ne è l' idealismo. La quale, facendo delle esistenze un esplicamento della sostanza assoluta, e indiandole, divide l' Ente in tante parti, quante sono le forze dell' universo; ma disdegnando, pel suo genio poetico, di circoscrivere troppo esattamente i propri concetti, lascia campo all' immaginativa di figurarsi che quella moltiplicità di trasfigurazioni riguardi la forma e non la sostanza intima delle cose; ond' è, che in essa annida il germe del panteismo. L' idea dell' unità e dell' Ente, che occupa ancora in questo sistema un luogo assai rilevato, si oscura incredibilmente nel politeismo, e vi traluce solo quanto è d' uopo a renderne possibile il concetto. Il politeista, movendo dalla nozione precisa dell'esistente, come di un moltiplice, e accoppiandola coll'idea dell' Ente, deifica ciascuna parte di quello; tanto che, se l' emanatismo è l' Idea resa fantastica, il politeismo è l' Idea fatta concreta, mediante il senso, e appieno sensualizzata. Nell'emanatismo l' uno prevale ancora al moltiplice, e nel politeismo il moltiplice predomina sull' unità (28).

Il sistema dell' emanazione essendo un naturalismo abbozzato, quello dei politeisti è un naturalismo perfetto. Il quale può avere diverse forme, secondochè nel sensismo stesso occorrono diversi gradi, e nel gran giro della natura s' acchiude una folla di ordini differentissimi. I sensibili essendo di due specie, se il politeista le tiene entrambe in egual considerazione, egli è indotto ad animar l' universo, e a dotare i suoi dii di spirito e di corpo; onde nasce un organismo naturale e divino, suscet-

tivo di vari aspetti, come apparisce, verbigrazia, nell'opinione degl
stoici sulla Psiche cosmica, e nel dogma degl'ilozoiti. I vari regni e or
dini della natura, secondochè prevale l'uno o l'altro nella cognizione de
politeista, proporzionatamente al paese che abita, e alla vita che mena
dànno origine al culto degli astri, degli uomini (29), degli elementi
degli animali, delle piante, delle foreste, delle acque, delle montagne
e alle varie forme d'idolatria che vi corrispondono. La memoria,
lo spettacolo delle vicende naturali, che tengono più dello straordinario
può imprimere uno speciale indirizzo nelle idee religiose; ond'è ov
vio, per esempio, il conghietturare che la litolatria assai frequente fr
molti antichi popoli, e in ispecie fra gli Arabi e i Soriani, sia stata sug
gerita o aiutata dal fenomeno degli areoliti [1], e che la pirolatria iranica
nata probabilmente nella montagnosa Atropatene, abbia avuto origine
almeno incremento, dai fuochi sotterranei, e dalle salse, di cui molte an
cora oggi si veggono sul Caspio, e servono a poche reliquie di Ghebri
per nutrire il fuoco perpetuo dei loro pirei [2]. La mitologia dei popo
ebbe i suoi Nettuniani e i suoi Vulcanisti, come l'antica filosofia greca
e la geologia moderna; e presso i rozzi, come appo i savi, il sistem
dell'acqua fu anteriore a quello del fuoco, secondochè i *pralaias* prece
dettero le epirosi nel campo delle favole, e i cataclismi, le conflagrazioni
in quello dell'istoria. In tutte queste superstizioni, il concetto religioso
più o men peggiorato, secondochè il sensibile, in cui s'incarna, tien
più o meno dello squisito e del pellegrino, ed è accomodato o inetto
come simbolo estetico, ad eccitare nel contemplante i sensi del bello
del sublime matematico o dinamico. Ond'è, che il sabeismo si dee riputar
per una forma politeistica delle più antiche; nulla essendovi di più ac
concio a risvegliar l'Idea, che lo spazio immenso, e le grandezze celest
Il che consuona coi monumenti storici, che assegnano un parte notabili

[1] Ciò pare indubitato dei famosi Betili. Vedi il Banier e il Falconet (*Mém.* d
l'Acad. des Inscript., tom. V. Hist., p. 241-265; tom. VI, p. 514-529). Sulla ma
dre degli Dei, considerata come un isteroiite, e sulla litolatria degli antichi
generale, vedi il Falconet (*Ibid.*, tom. VI, p. 528, 529, tom. XXIII, p. 214-229
Leggi anche gli annali de' viaggi (*Annal. des voy.*, tom. XIX, p. 270. *Nouv. ann
des voy.*, tom. XXVIII, p. 400-417).

[2] Intorno alle salse di Bakou nel Chirvan, vedi il Malte-brun (*Préc. de la géog
univ.*, liv. 122); le note dell'Huot al libro quarantesimo dello stesso autore (Bru
xelles; 1832, tom. I, p. 443, 444), e le *Nouvelles annales des voyages* (Paris, 181
tom. XXXIV. p. 123; tom. XXXV, p. 346, 347). Si noti che il distretto di Bako
facea già parte dell'Atropatene, e che il nome di zendico di *Aderbaidjan*,
Azerbuidjan, che si dà a questa provincia, sottoposta a fortissimi terremoti
suona *paese del fuoco* (Malte-brun, *Préc. de géogr. univ.*, liv. 128).

sima all' astrolatria nel sincretismo essoterico dei più vecchi sacerdozi orientali, come quelli dell' Iràn, dell'Egitto e dell'India. Laddove l'adorazione dei fetissi è il più basso grado, a cui possa discendere il politeismo. In essa il culto e il concetto che lo informa, sono ridotti ai termini più angusti, giacchè ad una sola tribù o famiglia, e talvolta ad un solo individuo si riferiscono; benchè l'Idea traspaia ancora in tanta grettezza e barbarie [1]. Vi sono però due sorti di fetissi; l'una che abbraccia tutta una specie di cose, come si vede nel culto del serpente, comune a parecchi luoghi dell' Affrica, e proprio singolarmente dell' antico regno di Juida [2], dove adoransi tutti gl'individui di una certa spezie di rettili [3]; l'altro che riguarda un solo individuo. Egli è chiaro che l'Idea è assai meno imperfetta nella prima forma, giacchè le nozioni dei generi e delle spezie, pel loro elemento apodittico, tengono ancora molto del divino; come si ravvisa nelle idee platoniche; le quali, se si pigliano, come sussistenti da sè medesime, senza unificarle e concreteggiarle nel Logo, sono il politeismo idealizzato.

Non si vuol però credere che l'idea dell'Uno non traspaia nelle forme men rozze del politeismo più antico. Il trapasso dall'emanazione al poli-

[1] Il culto dei fetissi, che finora fu considerato in modo assai vago e superficiale dagli autori, senza nè meno eccettuare il dotto Des Brosses, meriterebbe di essere studiato con accorgimento filosofico. Se si esamina, per esempio, ciò che il Dapper racconta dei Negri di Loango, e dei loro Mochissi, vedesi che questi idoli rappresentano ai loro cultori il concetto di una vera causa sovrannaturale, cioè dell'Ente creante, benchè l'Idea sia sformata dal fantasma che l'accompagna (Walckenaer, *Hist. gén. des voy.*, tom. XIII, p. 489-495).

[2] *Judah, Juda, Whidah, Whydaw, Whyda, Whidaw, Ouida, Quedah, Fida.*

[3] L'antico regno di Juida fa ora parte di quello di Dahomey. Circa il serpente ivi adorato, il nome che gli è dato, la specie a cui appartiene, l'origine di questa superstizione, le cerimonie e i riti che l'accompagnano, il tempio e le processioni consacrate al suo culto; su altri fetissi de'Juidesi, sulla casta ereditaria de'loro preti, sulle loro sacerdotesse, e sul Beti o sommo sacerdote; sull'idea confusa che hanno del vero Dio, sulla notizia che tengono della vita futura, sull'uso ab immemorabili della circoncisione, sulla primogenitura, sull'amor delle cerimonie e del giuoco, e sull'analogia di alcune loro consuetudini con quelle degli Egizi, degli Ebrei e de' Cinesi; sul loro ingegno, bellezza, attitudine all'incivilimento; sulle delizie del paese che abitano, il quale, secondo il Bosman, è il più ameno della terra; sull' Eufrates, uno de' lor fiumi, e Sabi lor capitale, vedi il rapporto de' diversi viaggiatori, presso il Walckenaer (*Hist. gén. des voy.*, tom. VIII, p. 105 seq., 365, 366, 395 seq., tom. X. p. 194-316, 373-393; tom. XI, p. 334-337). Leggi anche il Gebelin (*Mond. prim.*, Diss. mèlées, tom 1, p. 52, 53, 116, 117, 118).

teismo si fece per gradi; e l'idea di una primordiale unità, onde tutto deriva, vi si serbò, come in nube, per lungo tempo. Il che risulta chiaro dal concetto di generazione, per cui le deità procedevano le une dalle altre in una serie successiva, che costringeva lo spirito di risalire a un principio, nel quale all'idea del caos e della passività eterna accompagnavasi quella di una forza motrice e organatrice. La teogonia di ogni sistema politeistico si rannoda manifestamente alla dualità assoluta di un emanatismo anteriore. L'apoteosi, propria del politeismo, essendo una spezie di remanazione, ci mostra superstite l'idea di un secondo ciclo supponente l'unità come termine, nella stessa guisa che il primo l'inchiude come principio. Spesso ancora nelle nazioni culte dell'antichità trovasi al di sopra delle deità che si adorano, un Dio innominato, inescogitabile, ineffabile, a cui non si rende omaggio privato nè pubblico, perchè si stima troppo grande e spaventoso l'intervallo, che le divide dalle sue fatture [1]; e, ciò che è più singolare, questa persuasione si rinviene ugualmente presso alcune popolazioni barbariche, dedite al culto brutale dei fetissi [2]. Ma nel politeismo generalmente, il concetto dell'Uno è così subordinato a quello del moltiplice esistente, che si lascia appena subodorare, sovrattutto nelle età più recenti, non altrimenti, che la distinzione dei due cicli. Quindi è, che questa spezie di superstizione non possiede una morale sua propria; non potendosi aver l'idea del dovere, senza quella di un ciclo terminativo, per cui le cose ritornino al loro principio. Dico sua propria, giacchè il dogma della vita futura, felice o misera, arguisce la cognizione di una legge morale; ma questo dogma si collega col politeismo solo in apparenza, mediante i miti e gli emblemi essoterici, ed è sostanzialmente una dottrina separata, conservantesi in virtù di un invincibile istinto, e fondata nella tradizion primitiva. Quindi è che si trova presso tutti o quasi tutti i popoli anco più selvaggi (senza nè pur eccettuare quei pochissimi, presso i quali, se si dee credere al rapporto dei viaggiatori, par quasi affatto spenta ogni idea di Dio), spogliato di ogni nesso logico colle altre opinioni o credenze, e come un

1 Mostrerò partitamente nel secondo libro che quasi tutti i popoli culti, e sovratutto i dotati di civiltà sacerdotale, dagli Iraniesi vetustissimi, fino agli Aztechi del secolo sedicesimo, e agl'Indi del nostro, hanno ammesso, senz'adorarlo, un Iddio supremo.

2 Così, per esempio, i Negri di Accra in Ghinea, e di Loango, ammettono un Dio sovrano che non si curano di adorare, e che i primi chiamano Numbo, i secondi Sambi o Sambiàn, e Pango o Pongo (WALCKENAER, *Hist. gén. des voy.*, tom. XI, p. 358; tom. XIII, p. 468, 478, 488). Da questo solo fatto si può dedurre che tali popoli furono anticamente emanatisti e civili.

semplice sentimento avvalorato e circoscritto più o meno dai ricordi tradizionali.

42 L' idolatria è il culto proprio del politeismo e lo esprime. L'idolatra ha l'esistente per causa finale, come il politeista per causa efficiente; ma questo fine si ristringe fra i termini del presente, e non ha rispetto all'avvenire. Il passato e il futuro, che spogliati di principio e di fine, adombrano l'eternità immanente, non hanno alcun pregio per l'uomo rozzo o corrotto, la cui mente imprigionata nella vita attuale, e invischiata nelle cose sensibili, ha smarrita colla considerazione dell' Ente quella eziandio dell' eterno. Quindi ne nascono quella sensualità grossolana, quell' epicureismo eccessivo, quegli stravizzi, quelle dissolutezze, quel tripudio carnale, quella ebbrezza voluttuosa, e quel raffinamento d' infamie e di nefandezze, che furono comuni a molte nazioni antiche, barbare e civili, e sono propri dell'idolatria in ogni tempo, salvochè vengano combattuti e impediti dal costume, dalle tradizioni e dagl' istituti civili. L'idolatria, che è *la conversione dell' uomo verso l'esistente, come ultimo fine* (onde si riduce sempre nella pratica a un'autolatria, di cui il panteismo egoistico del Fichte è la teorica più squisita), è speculativa e operativa, e regna sempre più o meno, ogni qualvolta lo spirito si dilunga dalla diritta cognizione del vero ideale. Perciò si può affermare rigorosamente che chiunque ha smarrita questa conoscenza, è più o manco politeista e idolatra, senza saperlo, collocando nelle cupidigie il suo fine supremo. Quindi nasce quella idolatria del mondo, onde parlano le Scritture, e il principe dei cristiani filosofi; la quale signoreggia nella città terrena, e vi fa prevalere la cupidità tirannesca sui divini e legittimi affetti. Ogni falsa filosofia tiene del politeismo e della superstizione, sebbene non se ne accorga, e si glorii di esserne nettissima, perchè agl' idoli materiali ne sostituisce degl' ideali, fabbricati nell'officina della immaginazione e dell'intelletto.

43 L' emanatismo tralignò in politeismo fra le mani della stupida e rozza moltitudine. Il cambiamento dovette effettuarsi rapidamente fra le stirpi disperse, che aveano perduti gli ordini primitivi: fu più lento fra le nazioni madri, conservatrici della civiltà, ma a lungo andare seguì pure fra loro, e invase tutto il genere umano, salvo la porzione eletta degl' Israeliti. Se però ogni nazione, da questi in fuori, ne venne compresa, non si vuol già credere che ogni individuo ne fosse infetto; anzi, come è certo che alcuni pochi custodirono intatto l'intero deposito del vero, egli è probabile che un maggior numero perseverasse nella dottrina dell' emanatismo, e che questi appartenessero alla parte più gentile dalla

società. E forse da costoro uscirono le caste sacerdotali; le quali certo conoscevano la dottrina dell' emanazione, poichè la trasformarono in panteismo, cioè in un sistema che non differisce da quella, se non in quanto è spogliato di ogni velo poetico, e ridotto a forma di scienza. Questa trasformazione avvenne, come prima si cominciò a filosofare; imperocchè l'emanatismo, dottrina fantastica, non ha un valore scientifico, onde possa comecchessia appagarsi un colto intelletto, se non s'intende per esso l'unità indivisibile della sostanza, sotto una moltiplicità di fenomeni, cioè di apparenze. Il panteismo rigoroso si congiunge coll'idealismo, e questo esclude l'elemento fantastico, che ingombra la dottrina dell' emanazione, e che indusse i popoli rozzi al politeismo e all'idolatria. L'assurdità della quale, e la crescente superstizione, avendo scossi i savi, questi, per riparare al pericolo, misero mano alle riforme, onde richiamare l'emanatismo al concetto razionale che vi è riposto, cioè all' unità dell'Ente, sgombrandolo degli accessori che lo rendevano vizioso e corrotto. Ma essendosi da gran tempo perduta l'idea di creazione, non si poteva da un lato avere il concetto dell'Ente puro e schietto, nè dall' altro conciliare l' unità di esso colla moltiplicità delle esistenze; onde era forza sostituire all'Ente concreto una sostanza astratta, e sbrigarsi dal moltiplice, negandone la realtà, e introducendo un idealismo assoluto, com'è l'illusione dei Buddisti, e degli altri filosofi indici. D'altra parte, questa riforma era troppo alta ed astrusa, da poter essere comunicata alla moltitudine, e sequestrata dall'emanatismo e dal politeismo, come dottrine essoteriche. Scorgesi tal essere stata la sostanza dei Vedi, che sono il monumento più antico dei Bramani; tale il sapere de' jerogrammi etiopi ed egizi, che trapela e traluce sotto l'involucro dei simboli e delle favole; tale per lo più quello degli altri sacerdozi antichissimi; e da ciò proviene quella mescolanza dell' idolatria e del politeismo col monoteismo panteistico, che trovasi nelle false credenze dei popoli civili. Laonde per assentire a coloro che tengono il panteismo indiano per opera di Budda, conviene ascrivere agl' influssi buddistici le dottrine degli Upanisadi, e considerare questi come assai più recenti delle altre parti dei Vedi; opinione, che nello stato presente degli studi orientali non è al tutto improbabile. Che se tuttavia Budda ripudiò affatto le dottrine vediche e quindi anco gli Upanisadi, non ostante la consonanza sostanziale del naturalismo panteistico; credo, che oltre allo scopo politico di sostituire una monarchia sacerdotale allo stato castale, egli ebbe per intento di sequestrare i suoi dogmi dalle nocive influenze dell' essoterismo bramanico, e di salvarla da quella rovina, ch'era forse già incontrata ad altre riforme anteriori fatte o tentate nella religione dei Vedi. Imperocchè ogni dottrina essoterica tende di sua natura a soppiantare l' acroamatica, e le nuoce coll' andar

el tempo; come ogni plebe cospira a sottentrare in luogo dell' aristocrazia, on già nobilitando sè stessa, ma rendendo gli ottimati plebei, il che dee ovrattutto accadere, quando l'indirizzo delle due dottrine è affatto contrario, come nel caso, di cui parliamo; giacchè il panteismo deifica la natura, laddove l'emanatismo convertito in politeismo naturalizza Iddio.

Erra non meno chi stima il panteismo scientifico essere stato il primo asso dell' ingegno umano, fuor della via del vero, e quindi il primo rore dei popoli sviati. Laddove, se ben si guarda, apparisce che le oriche, panteistiche, atteso la loro indole, dovettero succedere alla ttrina dell'emanazione, ed essere più giovani, almeno di qualche tem-, giacchè entrano in campo come riforme di quella, attenendosi ad a e al sistema della pluralità divina, come a logici antecessori: il liteismo peggiorò l'opinione degli emanatisti, e il panteismo la perfeina in qualche modo. Quello fu opera dei rozzi, questo de' savi, enmbi lavoranti sul suolo comune dell'emanazione. Se non che, la riforı dei panteisti dovette seguire la corruzione dei politeisti; sia perchè il ogresso è più difficile del regresso, e perchè nel corso delle opinioni, me in quello degl'instituti civili, la moltitudine sovrasta ai pochi, ima che i pochi, svegliati dalle altrui enormezze, prevalgono alla oltitudine. Si può quindi avere per verosimile che il panteismo sia a instaurazione ideale, incominciata col predominio della classe ieraa sulle altre, e specialmente sulla casta guerriera, fra le barbare e arse popolazioni.

Se l' emanatismo ha il sembiante di una religione, il panteismo è un tema schietto di filosofia. L'Ente, a cui i panteisti riducono ogni esinza, non è già l' Ente schietto, concreto, assoluto; ma l'ente astratto, nerico, affinato dalla riflessione, come si trova inchiuso nella nozione esistenza, e in ogni nostro concetto, e qual si è la sostanza unica dello inoza, o l'ente ideale e possibile del Rosmini. Lo spirito del panteista, me accade in tutti i sistemi eterodossi, muove dal concetto di esinte; ma levatosi fino a quello di entità astratta, applicabile così alsistente come all'Ente, benchè derivi in origine dalla riflession del nsiero sovra di questo, vi si ferma, e confondendo l'astratto col coneto, piglia quella entità per una sostanza universalissima e reale, che tutte le cose parimente appartenga. Il panteismo adunque, benchè iuova dall'esistente, inchiude nel suo principio una nozione riflessiva ell'Ente, non già schietto, ma ridotto ad astrazione; onde, fra i tre ltimi gradi del corso ideale, è quello che più s'accosta allo stato priiero, e all' intuito dell' Idea nella sua purezza, occupando un luogo di

mezzo fra l' emanatismo e la vera formola. La qual prerogativa del panteismo può parere contraddittoria alle cose dianzi stabilite. Imperocchè, se il primo elemento riflessivo è il concetto di esistente, come mai il panteismo può associarvi la nozione riflessiva dell' Idea, cioè l'ente astratto e semplicissimo? Nè basta il dire che questo elemento astratto s' involge nel concreto della riflessione; potendosi tuttavia chiedere in che modo lo spirito il colga e sceveri dagli elementi eterogenei, con cui si trova confuso. Ma la difficoltà si dilegua, ogni qual volta si avverta che a tal uopo soccorre la parola, cioè il verbo; il quale contiene distintamente l' idea dell' ente astratto. Il verbo è adunque lo strumento onde si vale il panteista, per concepire la sua sostanza unica; e se trovansi in America, come alcuni affermano, certi idiomi manchevoli del verbo pretto e assoluto, toccherà ad altri il provare che un filosofo destituito di ogni altro instrumento etnografico, possa levarsi al concetto del panteismo. Si aggiunga che la nozione astratta dell' ente, benchè germinante dall' Ente stesso, inchiude tuttavia nell' astrazione, che la contrassegna, il germe della contingenza, e però è una vera sintesi dell' Ente coll' esistente, come ogni altro sistema eterodosso.

Il panteismo, riducendosi in sostanza all' emanatismo, di cui è la formola rigorosa, e il politeismo (a cui il dualismo e il triteismo appartengono [1]) essendo piuttosto una superstizione, che una filosofia, se ne conchiude che la dottrina dei panteisti è la prima alterazione filosofica e sostanziale della vera formola, e il sistema generativo dell' eterodossia razionale. D' altra parte, la storia ci mostra il panteismo in sul finire del pari che in sul cominciare dei vari cicli acattolici, così in generale, come in particolare. Esso è ad un tempo la falsa filosofia antichissima e recentissima e, per così dire, la forma propria dell' eterodossia universale: cosicchè i suoi annali, incominciando cogli Upanisadi, col Taoteching e colle altre vetuste dottrine ieratiche, e venendo fino ai panteisti alemanni della età nostra, formano quasi un circolo, che rientra in sè medesimo, e ritorna ai principii, onde mosse. Le nazioni particolari, che male filosofarono, cominciarono pure e finirono col panteismo schietto; e fra que-

[1] Non ho parlato in particolare del dualismo e del triteismo, che sono due forme speciali ed originali del politeismo, perchè l' abbondanza della materia eccederebbe i limiti di questo capitolo. Nè discorrerò nel libro seguente, in occasione del dualismo iranico e del triteismo indico: mostrerò, come queste due forme siano quasi inseparabili; e che i Caldei e i Bramani ebbero il loro dualismo, non meno dei Magi, i Magi e i Caldei il loro triteismo, come i fautori del sistema bramanico.

sti due estremi, corsero per li vari gradi del dualismo, o per altre teoriche, che sono una spezie di panteismo mitigato e in maschera, aspirante invano a dismettere o a travisare la propria essenza. La speculazione greca, che cominciò col panteismo ieratico, passato nei Misteri dai sacerdozi orientali, pelasgici e doriesi, spirò col sistema panteistico degli Alessandrini. Fra questi due termini, troviamo il panteismo temperato e vago della scuola italoellenica nella sua doppia forma dei Pitagorici e degli Eleatici, e le varie modificazioni successive, ch'essa prese nel dualismo del Noo e dell'Ile professato dalle scuole posteriori più illustri, e nel teocosmismo degli stoici. Il panteismo greco morì in Persia, sotto i Sassanidi, dove cercò un rifugio o, per dir meglio, si confuse col dualismo iranico, che nato dal panteismo antichissimo dei sacerdoti, nelle età mitologiche dei Mahabadiani, dei Pisdadiani e dei Caianidi, si trasformò in dualismo per opera di Zoroastre (e forse anche prima di lui), e mescolossi col Cristianesimo, per industria di Manete, non digiuno del panteismo indico. I Manichei trapiantarono il nefando germe in Europa, dove produsse le eresie oscure ed immonde del medio evo, e le dottrine dei falsi mistici; fra le quali il panteismo tratto tratto risorse e mostrossi nella sua nativa schiettezza, per opera di Amalrico, di Alessandro suo maestro [1], di Davide Dinantese, di Scoto Erigena, e finalmente di Giordano Bruni, che gli diede un certo splendore, adornandolo colle prime scoperte dell'astronomia moderna, e chiuse il ciclo panteistico dei bassi tempi. I primi Protestanti inclinarono pure al panteismo, a cui erano indotti dal metodo che seguivano; ma Lutero e Calvino, come innanzi a loro l'Huss e il Wycliffe, erano solamente teologi, e professarono le conseguenze del sistema, cioè la predestinazione assoluta, il fatalismo e un immoralismo velato, senza risalire al principio: solo Ulrico Zuinglio si dichiarò espressamente panteista (30). La filosofia cartesiana, primogenita della Riforma, compiè la materna opera, e produsse in Benedetto Spinoza il più terribile ed intrepido panteista, che sia stato al mondo. Ma la dottrina dello Spinoza si connette eziandio colla teologia rabbinica e cabbalistica dei bassi tempi, pregna di panteismo; la quale è l'eterodossia giudaica, incominciata, quando Israele, cessando di essere il popolo eletto, per aver rinnegato il compimento dell'elezione, smarrì il senso della divina formola, ond'era depositario, e il sacro retaggio del vero passò ai Cristiani. Egli era infatti naturale, che come tosto gli Ebrei entrarono nell'ampio giro dell'eterodossia gen-

[1] Intorno a questo Alessandro, menzionato da Alberto magno e da san Tommaso, vedi il Buhle (*Comm. soc. reg. scient. Gotting.*, ad an. 1788, 1789, part. 3, p. 173, 174).

teismo si fece per gradi; e l'idea di una primordiale unità, onde tutto deriva, vi si serbò, come in nube, per lungo tempo. Il che risulta chiaro dal concetto di generazione, per cui le deità procedevano le une dalle altre in una serie successiva, che costringeva lo spirito di risalire a un principio, nel quale all'idea del caos e della passività eterna accompagnavasi quella di una forza motrice e organatrice. La teogonia di ogni sistema politeistico si rannoda manifestamente alla dualità assoluta di un emanatismo anteriore. L'apoteosi, propria del politeismo, essendo una spezie di remanazione, ci mostra superstite l'idea di un secondo ciclo supponente l'unità come termine, nella stessa guisa che il primo l'inchiude come principio. Spesso ancora nelle nazioni culte dell'antichità trovasi al di sopra delle deità che si adorano, un Dio innominato, inescogitabile, ineffabile, a cui non si rende omaggio privato nè pubblico, perchè si stima troppo grande e spaventoso l'intervallo, che lo divide dalle sue fatture [1]; e, ciò che è più singolare, questa persuasione si rinviene ugualmente presso alcune popolazioni barbariche, dedite al culto brutale dei fetissi [2]. Ma nel politeismo generalmente, il concetto dell'Uno è così subordinato a quello del moltiplice esistente, che si lascia appena subodorare, sovrattutto nelle età più recenti, non altrimenti, che la distinzione dei due cicli. Quindi è, che questa spezie di superstizione non possiede una morale sua propria; non potendosi aver l'idea del dovere, senza quella di un ciclo terminativo, per cui le cose ritornino al loro principio. Dico sua propria, giacchè il dogma della vita futura, felice o misera, arguisce la cognizione di una legge morale; ma questo dogma si collega col politeismo solo in apparenza, mediante i miti e gli emblemi essoterici, ed è sostanzialmente una dottrina separata, conservantesi in virtù di un invincibile istinto, e fondata nella tradizion primitiva. Quindi è che si trova presso tutti o quasi tutti i popoli anco più selvaggi (senza nè pur eccettuare quei pochissimi, presso i quali, se si dee credere al rapporto dei viaggiatori, par quasi affatto spenta ogni idea di Dio), spogliato di ogni nesso logico colle altre opinioni o credenze, e come un

1 Mostrerò partitamente nel secondo libro che quasi tutti i popoli culti, e sovratutto i dotati di civiltà sacerdotale, dagli Iraniesi vetustissimi, fino agli Aztechi del secolo sedicesimo, e agl'Indi del nostro, hanno ammesso, senz'adorarlo, un Iddio supremo.

2 Così, per esempio, i Negri di Accra in Ghinea, e di Loango, ammettono un Dio sovrano che non si curano di adorare, e che i primi chiamano Numbo, i secondi Sambi o Sambiàn, e Pango o Pongo (WALCKENAER, *Hist. gén. des voy.*, tom. XI, p. 353; tom. XIII, p. 468, 478, 488). Da questo solo fatto si può dedurre che tali popoli furono anticamente emanatisti e civili.

semplice sentimento avvalorato e circoscritto più o meno dai ricordi tradizionali.

L' idolatria è il culto proprio del politeismo e lo esprime. L'idolatra ha l'esistente per causa finale, come il politeista per causa efficiente; ma questo fine si ristringe fra i termini del presente, e non ha rispetto all'avvenire. Il passato e il futuro, che spogliati di principio e di fine, adombrano l' eternità immanente, non hanno alcun pregio per l' uomo rozzo o corrotto, la cui mente imprigionata nella vita attuale, e invischiata nelle cose sensibili, ha smarrita colla considerazione dell' Ente quella eziandio dell' eterno. Quindi ne nascono quella sensualità grossolana, quell' epicureismo eccessivo, quegli stravizzi, quelle dissolutezze, quel tripudio carnale, quella ebbrezza voluttuosa, e quel raffinamento d' infamie e di nefandezze, che furono comuni a molte nazioni antiche, barbare e civili, e sono propri dell'idolatria in ogni tempo, salvochè vengano combattuti e impediti dal costume, dalle tradizioni e dagl' istituti civili. L' idolatria, che è *la conversione dell' uomo verso l' esistente*, *come ultimo fine* (onde si riduce sempre nella pratica a un' autolatria, di cui il panteismo egoistico del Fichte è la teorica più squisita), è speculativa e operativa, e regna sempre più o meno, ogni qualvolta lo spirito si dilunga dalla diritta cognizione del vero ideale. Perciò si può affermare rigorosamente che chiunque ha smarrita questa conoscenza, è più o manco politeista e idolatra, senza saperlo, collocando nelle cupidigie il suo fine supremo. Quindi nasce quella idolatria del mondo, onde parlano le Scritture, e il principe dei cristiani filosofi; la quale signoreggia nella città terrena, e vi fa prevalere la cupidità tirannesca sui divini e legittimi affetti. Ogni falsa filosofia tiene del politeismo e della superstizione, sebbene non se ne accorga, e si glorii di esserne nettissima, perchè agl' idoli materiali ne sostituisce degl' ideali, fabbricati nell' officina della immaginazione e dell' intelletto.

L' emanatismo tralignò in politeismo fra le mani della stupida e rozza moltitudine. Il cambiamento dovette effettuarsi rapidamente fra le stirpi disperse, che aveano perduti gli ordini primitivi: fu più lento fra le nazioni madri, conservatrici della civiltà, ma a lungo andare seguì pure fra loro, e invase tutto il genere umano, salvo la porzione eletta degl' Israeliti. Se però ogni nazione, da questi in fuori, ne venne compresa, non si vuol già credere che ogni individuo ne fosse infetto; anzi, come è certo che alcuni pochi custodirono intatto l' intero deposito del vero, egli è probabile che un maggior numero perseverasse nella dottrina dell' emanatismo, e che questi appartenessero alla parte più gentile dalla

società. E forse da costoro uscirono le caste sacerdotali; le quali certo conoscevano la dottrina dell' emanazione, poichè la trasformarono in panteismo, cioè in un sistema che non differisce da quella, se non in quanto è spogliato di ogni velo poetico, e ridotto a forma di scienza. Questa trasformazione avvenne, come prima si cominciò a filosofare; imperocchè l'emanatismo, dottrina fantastica, non ha un valore scientifico, onde possa comecchessia appagarsi un colto intelletto, se non s'intende per caso l'unità indivisibile della sostanza, sotto una moltiplicità di fenomeni, cioè di apparenze. Il panteismo rigoroso si congiunge coll'idealismo, e questo esclude l'elemento fantastico, che ingombra la dottrina dell' emanazione, e che indusse i popoli rozzi al politeismo e all'idolatria. L'assurdità della quale, e la crescente superstizione, avendo scossi i savi, questi, per riparare al pericolo, misero mano alle riforme, onde richiamare l'emanatismo al concetto razionale che vi è riposto, cioè all' unità dell'Ente, sgombrandolo degli accessori che lo rendevano vizioso e corrotto. Ma essendosi da gran tempo perduta l'idea di creazione, non si poteva da un lato avere il concetto dell'Ente puro e schietto, nè dall'altro conciliare l' unità di esso colla moltiplicità delle esistenze; onde era forza sostituire all'Ente concreto una sostanza astratta, e sbrigarsi dal moltiplice, negandone la realtà, e introducendo un idealismo assoluto, com'è l' illusione dei Buddisti, e degli altri filosofi indici. D' altra parte, questa riforma era troppo alta ed astrusa, da poter essere comunicata alla moltitudine, e sequestrata dall'emanatismo e dal politeismo, come dottrine essoteriche. Scorgesi tal essere stata la sostanza dei Vedi, che sono il monumento più antico dei Bramani; tale il sapere de' jerogrammi etiopi ed egizi, che trapela e traluce sotto l'involucro dei simboli e delle favole; tale per lo più quello degli altri sacerdozi antichissimi; e da ciò proviene quella mescolanza dell' idolatria e del politeismo col monoteismo panteistico, che trovasi nelle false credenze dei popoli civili. Laonde per assentire a coloro che tengono il panteismo indiano per opera di Budda, conviene ascrivere agl' influssi buddistici le dottrine degli Upanisadi, e considerare questi come assai più recenti delle altre parti dei Vedi; opinione, che nello stato presente degli studi orientali non è al tutto improbabile. Che se tuttavia Budda ripudiò affatto le dottrine vediche e quindi anco gli Upanisadi, non ostante la consonanza sostanziale del naturalismo panteistico; credo, che oltre allo scopo politico di sostituire una monarchia sacerdotale allo stato castale, egli ebbe per intento di sequestrare i suoi dogmi dalle nocive influenze dell' essoterismo bramanico, e di salvarla da quella rovina, ch'era forse già incontrata ad altre riforme anteriori fatte o tentate nella religione dei Vedi. Imperocchè ogni dottrina essoterica tende di sua natura a soppiantare l' acroamatica, e le nuoce coll' andar

del tempo; come ogni plebe cospira a sottentrare in luogo dell' aristocrazia, non già nobilitando sè stessa, ma rendendo gli ottimati plebei, il che dee sovrattutto accadere, quando l'indirizzo delle due dottrine è affatto contrario, come nel caso, di cui parliamo; giacchè il panteismo deifica la natura, laddove l' emanatismo convertito in politeismo naturalizza Iddio.

Erra non meno chi stima il panteismo scientifico essere stato il primo passo dell' ingegno umano, fuor della via del vero, e quindi il primo errore dei popoli sviati. Laddove, se ben si guarda, apparisce che le teoriche, panteistiche, atteso la loro indole, dovettero succedere alla dottrina dell'emanazione, ed essere più giovani, almeno di qualche tempo, giacchè entrano in campo come riforme di quella, attenendosi ad essa e al sistema della pluralità divina, come a logici antecessori: il politeismo peggiora l' opinione degli emanatisti, e il panteismo la perfeziona in qualche modo. Quello fu opera dei rozzi, questo de' savi, entrambi lavoranti sul suolo comune dell' emanazione. Se non che, la riforma dei panteisti dovette seguire la corruzione dei politeisti; sia perchè il progresso è più difficile del regresso, e perchè nel corso delle opinioni, come in quello degl' instituti civili, la moltitudine sovrasta ai pochi, prima che i pochi, svegliati dalle altrui enormezze, prevalgono alla moltitudine. Si può quindi avere per verosimile che il panteismo sia una instaurazione ideale, incominciata col predominio della classe ieratica sulle altre, e specialmente sulla casta guerriera, fra le barbare e sparse popolazioni.

Se l' emanatismo ha il sembiante di una religione, il panteismo è un sistema schietto di filosofia. L'Ente, a cui i panteisti riducono ogni esistenza, non è già l' Ente schietto, concreto, assoluto; ma l'ente astratto, generico, affinato dalla riflessione, come si trova inchiuso nella nozione di esistenza, e in ogni nostro concetto, e qual si è la sostanza unica dello Spinoza, o l' ente ideale e possibile del Rosmini. Lo spirito del panteista, come accade in tutti i sistemi eterodossi, muove dal concetto di esistente; ma levatosi fino a quello di entità astratta, applicabile così all' esistente come all' Ente, benchè derivi in origine dalla riflession del pensiero sovra di questo, vi si ferma, e confondendo l' astratto col concreto, piglia quella entità per una sostanza universalissima e reale, che a tutte le cose parimente appartenga. Il panteismo adunque, benchè muova dall' esistente, inchiude nel suo principio una nozione riflessiva dell' Ente, non già schietto, ma ridotto ad astrazione; onde, fra i tre ultimi gradi del corso ideale, è quello che più s' accosta allo stato primiero, e all' intuito dell' Idea nella sua purezza, occupando un luogo di

mezzo fra l' emanatismo e la vera formola. La qual prerogativa del panteismo può parere contraddittoria alle cose dianzi stabilite. Imperocchè, se il primo elemento riflessivo è il concetto di esistente, come mai il panteismo può associarvi la nozione riflessiva dell' Idea, cioè l'ente astratto e semplicissimo? Nè basta il dire che questo elemento astratto s' involge nel concreto della riflessione; potendosi tuttavia chiedere in che modo lo spirito il colga e sceveri dagli elementi eterogenei, con cui si trova confuso. Ma la difficoltà si dilegua, ogni qual volta si avverta che a tal uopo soccorre la parola, cioè il verbo; il quale contiene distintamente l' idea dell' ente astratto. Il verbo è adunque lo strumento onde si vale il panteista, per concepire la sua sostanza unica; e se trovansi in America, come alcuni affermano, certi idiomi manchevoli del verbo pretto e assoluto, toccherà ad altri il provare che un filosofo destituito di ogni altro instrumento etnografico, possa levarsi al concetto del panteismo. Si aggiunga che la nozione astratta dell' ente, benchè germinante dall' Ente stesso, inchiude tuttavia nell' astrazione, che la contrassegna, il germe della contingenza, e però è una vera sintesi dell' Ente coll' esistente, come ogni altro sistema eterodosso.

Il panteismo, riducendosi in sostanza all' emanatismo, di cui è la formola rigorosa, e il politeismo (a cui il dualismo e il triteismo appartengono [1]) essendo piuttosto una superstizione, che una filosofia, se ne conchiude che la dottrina dei panteisti è la prima alterazione filosofica e sostanziale della vera formola, e il sistema generativo dell' eterodossia razionale. D' altra parte, la storia ci mostra il panteismo in sul finire del pari che in sul cominciare dei vari cicli acattolici, così in generale, come in particolare. Esso è ad un tempo la falsa filosofia antichissima e recentissima e, per così dire, la forma propria dell' eterodossia universale: cosicchè i suoi annali, incominciando cogli Upanisadi, col Taoteching e colle altre vetuste dottrine ieratiche, e venendo fino ai panteisti alemanni della età nostra, formano quasi un circolo, che rientra in sè medesimo, e ritorna ai principii, onde mosse. Le nazioni particolari, che male filosofarono, cominciarono pure e finirono col panteismo schietto; e fra que-

1 Non ho parlato in particolare del dualismo e del triteismo, che sono due forme speciali ed originali del politeismo, perchè l' abbondanza della materia eccederebbe i limiti di questo capitolo. Nè discorrerò nel libro seguente, in occasione del dualismo iranico e del triteismo idico: mostrerò, come queste due forme siano quasi inseparabili; e che i Caldei e i Bramani ebbero il loro dualismo, non meno dei Magi, i Magi e i Caldei il loro triteismo, come i fautori del sistema bramanico.

sti due estremi, corsero per li vari gradi del dualismo, o per altre teoriche, che sono una spezie di panteismo mitigato e in maschera, aspirante invano a dismettere o a travisare la propria essenza. La speculazione greca, che cominciò col panteismo ieratico, passato nei Misteri dai sacerdozi orientali, pelasgici e doriesi, spirò col sistema panteistico degli Alessandrini. Fra questi due termini, troviamo il panteismo temperato e vago della scuola italoellenica nella sua doppia forma dei Pitagorici e degli Eleatici, e le varie modificazioni successive, ch'essa prese nel dualismo del Noo e dell'Ile professato dalle scuole posteriori più illustri, e nel teocosmismo degli stoici. Il panteismo greco morì in Persia, sotto i Sassanidi, dove cercò un rifugio o, per dir meglio, si confuse col dualismo iranico, che nato dal panteismo antichissimo dei sacerdoti, nelle età mitologiche dei Mahabadiani, dei Pisdadiani e dei Caianidi, si trasformò in dualismo per opera di Zoroastre (e forse anche prima di lui), e mescolossi col Cristianesimo, per industria di Manete, non digiuno del panteismo indico. I Manichei trapiantarono il nefando germe in Europa, dove produsse le eresie oscure ed immonde del medio evo, e le dottrine dei falsi mistici; fra le quali il panteismo tratto tratto risorse e mostrossi nella sua nativa schiettezza, per opera di Amalrico, di Alessandro suo maestro [1], di Davide Dinantese, di Scoto Erigena, e finalmente di Giordano Bruni, che gli diede un certo splendore, adornandolo colle prime scoperte dell' astronomia moderna, e chiuse il ciclo panteistico dei bassi tempi. I primi Protestanti inclinarono pure al panteismo, a cui erano indotti dal metodo che seguivano; ma Lutero e Calvino, come innanzi a loro l'Huss e il Wycliffe, erano solamente teologi, e professarono le conseguenze del sistema, cioè la predestinazione assoluta, il fatalismo e un immoralismo velato, senza risalire al principio: solo Ulrico Zuinglio si dichiarò espressamente panteista (30). La filosofia cartesiana, primogenita della Riforma, compiè la materna opera, e produsse in Benedetto Spinoza il più terribile ed intrepido panteista, che sia stato al mondo. Ma la dottrina dello Spinoza si connette eziandio colla teologia rabbinica e cabbalistica dei bassi tempi, pregna di panteismo; la quale è l'eterodossia giudaica, incominciata, quando Israele, cessando di essere il popolo eletto, per aver rinnegato il compimento dell' elezione, smarrì il senso della divina formola, ond'era depositario, e il sacro retaggio del vero passò ai Cristiani. Egli era infatti naturale, che come tosto gli Ebrei entrarono nell' ampio giro dell' eterodossia gen-

1 Intorno a questo Alessandro, menzionato da Alberto magno e da san Tommaso, vedi il Buhle (*Comm. soc. reg. scient. Gotting.*, ad an. 1788, 1789, part. 3, p. 173, 174).

mezzo fra l' emanatismo e la vera formola. La qual prerogativa del panteismo può parere contraddittoria alle cose dianzi stabilite. Imperocchè, se il primo elemento riflessivo è il concetto di esistente, come mai il panteismo può associarvi la nozione riflessiva dell' Idea, cioè l'ente astratto e semplicissimo? Nè basta il dire che questo elemento astratto s' involge nel concreto della riflessione; potendosi tuttavia chiedere in che modo lo spirito il colga e sceveri dagli elementi eterogenei, con cui si trova confuso. Ma la difficoltà si dilegua, ogni qual volta si avverta che a tal uopo soccorre la parola, cioè il verbo; il quale contiene distintamente l' idea dell' ente astratto. Il verbo è adunque lo strumento onde si vale il panteista, per concepire la sua sostanza unica; e se trovansi in America, come alcuni affermano, certi idiomi manchevoli del verbo pretto e assoluto, toccherà ad altri il provare che un filosofo destituito di ogni altro instrumento etnografico, possa levarsi al concetto del panteismo. Si aggiunga che la nozione astratta dell' ente, benchè germinante dall' Ente stesso, inchiude tuttavia nell' astrazione, che la contrassegna, il germe della contingenza, e però è una vera sintesi dell'Ente coll' esistente, come ogni altro sistema eterodosso.

Il panteismo, riducendosi in sostanza all' emanatismo, di cui è la formola rigorosa, e il politeismo (a cui il dualismo e il triteismo appartengono [1]) essendo piuttosto una superstizione, che una filosofia, se ne conchiude che la dottrina dei panteisti è la prima alterazione filosofica e sostanziale della vera formola, e il sistema generativo dell' eterodossia razionale. D' altra parte, la storia ci mostra il panteismo in sul finire del pari che in sul cominciare dei vari cicli acattolici, così in generale, come in particolare. Esso è ad un tempo la falsa filosofia antichissima e recentissima e, per così dire, la forma propria dell' eterodossia universale: cosicchè i suoi annali, incominciando cogli Upanisadi, col Taoteching e colle altre vetuste dottrine ieratiche, e venendo fino ai panteisti alemanni della età nostra, formano quasi un circolo, che rientra in sè medesimo, e ritorna ai principii, onde mosse. Le nazioni particolari, che male filosofarono, cominciarono pure e finirono col panteismo schietto; e fra que-

1 Non ho parlato in particolare del dualismo e del triteismo, che sono due forme speciali ed originali del politeismo, perchè l' abbondanza della materia eccederebbe i limiti di questo capitolo. Nè discorrerò nel libro seguente, in occasione del dualismo iranico e del triteismo idico: mostrerò, come queste due forme siano quasi inseparabili; e che i Caldei e i Bramani ebbero il loro dualismo, non meno dei Magi, i Magi e i Caldei il loro triteismo, come i fautori del sistema bramanico.

sti due estremi, corsero per li vari gradi del dualismo, o per altre teoriche, che sono una spezie di panteismo mitigato e in maschera, aspirante invano a dismettere o a travisare la propria essenza. La speculazione greca, che cominciò col panteismo ieratico, passato nei Misteri dai sacerdozi orientali, pelasgici e doriesi, spirò col sistema panteistico degli Alessandrini. Fra questi due termini, troviamo il panteismo temperato e vago della scuola italoellenica nella sua doppia forma dei Pitagorici e degli Eleatici, e le varie modificazioni successive, ch'essa prese nel dualismo del Noo e dell'Ile professato dalle scuole posteriori più illustri, e nel teocosmismo degli stoici. Il panteismo greco morì in Persia, sotto i Sassanidi, dove cercò un rifugio o, per dir meglio, si confuse col dualismo iranico, che nato dal panteismo antichissimo dei sacerdoti, nelle età mitologiche dei Mahabadiani, dei Pisdadiani e dei Caianidi, si trasformò in dualismo per opera di Zoroastre (e forse anche prima di lui), e mescolossi col Cristianesimo, per industria di Manete, non digiuno del panteismo indico. I Manichei trapiantarono il nefando germe in Europa, dove produsse le eresie oscure ed immonde del medio evo, e le dottrine dei falsi mistici; fra le quali il panteismo tratto tratto risorse e mostrossi nella sua nativa schiettezza, per opera di Amalrico, di Alessandro suo maestro [1], di Davide Dinantese, di Scoto Erigena, e finalmente di Giordano Bruni, che gli diede un certo splendore, adornandolo colle prime scoperte dell'astronomia moderna, e chiuse il ciclo panteistico dei bassi tempi. I primi Protestanti inclinarono pure al panteismo, a cui erano indotti dal metodo che seguivano; ma Lutero e Calvino, come innanzi a loro l'Huss e il Wycliffe, erano solamente teologi, e professarono le conseguenze del sistema, cioè la predestinazione assoluta, il fatalismo e un immoralismo velato, senza risalire al principio: solo Ulrico Zuinglio si dichiarò espressamente panteista (30). La filosofia cartesiana, primogenita della Riforma, compiè la materna opera, e produsse in Benedetto Spinoza il più terribile ed intrepido panteista, che sia stato al mondo. Ma la dottrina dello Spinoza si connette eziandio colla teologia rabbinica e cabbalistica dei bassi tempi, pregna di panteismo; la quale è l'eterodossia giudaica, incominciata, quando Israele, cessando di essere il popolo eletto, per aver rinnegato il compimento dell'elezione, smarrì il senso della divina formola, ond'era depositario, e il sacro retaggio del vero passò ai Cristiani. Egli era infatti naturale, che come tosto gli Ebrei entrarono nell'ampio giro dell'eterodossia gen-

1 Intorno a questo Alessandro, menzionato da Alberto magno e da san Tommaso, vedi il Buhle (*Comm. soc. reg. scient. Gotting.*, ad an. 1788, 1789, part. 3, p. 173, 174).

tilesca, partecipassero alla sua essenza, che consiste nel panteismo. Il quale dal cartesiano e israelita Spinoza ripassò presso i Protestanti di Germania, a cui il lungo cammino fatto nei campi dell'eresia, permise di abbracciarlo nella sua nudità, e di darlo alla luce col razionalismo teologico, come due gemelli, nati ad un corpo da un solo principio (31). Ai dì nostri, esso imperversa presso i Francesi, i quali avendo veduto morirsi fra le mani di sfinimento e d'inedia quel gracile sensismo, figliuolo pure del Descartes, che i filosofi dell'età scorsa aveano con infinita, ma vana sollecitudine, allevato, si rivolsero al suo fratello, di complessione assai più promettente e robusta, almeno al sembiante, traendolo di Germania, suo proprio nido, dov' era testè salito al colmo dello splendore. Ma il panteismo non pare entrato in Francia, se non per darvi i tratti, da che vi è trinciato e ripartito in que' manicaretti insipidi o nauseosi di giornali, di lezioni e di dizionari, che son buoni per far perdere l'appetito, invece di stuzzicarlo, a chi ha sano il palato, e lo stomaco vigoroso. Il panteismo adunque, nato col primo scisma degli uomini e col primo oscuramento del vero, e culto fino alla nostra età, in cui presso due popoli vicini toccò la cima della forza e della debolezza, principia e compie l' intero corso dell'errore, e forma da sè solo tutta quanta l'eterodossia filosofica. Nè certo si troverebbe all'entrata o all' uscita della falsa tradizione scientifica, se i sistemi intermedii, qualunque sia la loro estrinseca apparenza, non fossero modificazioni e trasformazioni di esso. V' ha perciò sostanzialmente un solo errore, come una verità unica. L'errore è il panteismo, la cui formola: *le esistenze sono l' Ente*, è il rovescio più specioso della formola vera, ed esprime dal doppio lato de' principii e del metodo l' inversione della medesima. Il panteismo e l'ontoteismo (mi si permetta per un istante l'uso di questa nuova voce) esprimono la contrarietà del falso e del vero rispetto alle cose e ai principii della cognizione, come il psicologismo e l' ontologismo la rappresentano, in ordine al metodo, per cui si procede. Ogni altro sistema nasce da questi, e vi si riduce. L'errore è forzato a ripetersi, come il vero; con questo solo divario, che il vero è fecondo, e si va tuttavia esplicando, senza mai termine; laddove l'errore è sterile, e dopo un corso determinato, è costretto di ritornar da capo. Laonde il panteismo apparisce nel principio e nel fine dei vari periodi, e vi si mostra, senza maschera; dove che all'incontro negl'intervalli si occulta e travisa sotto varie forme. Quindi anche si rinnova spesso, e dee di necessità rinnovarsi, ogni qual volta l' uomo si dilunga dal vero, essendo sostanzialmente il solo errore possibile alla mente umana (32).

Questa universalità del panteismo nel regno dell' errore sparge molta luce sulla storia della filosofia. Tutti i falsi sistemi sono panteistici radicalmente, come quelli che si fondano nella confusione dell' Ente coll' esistente, confessata apertamente dai panteisti schietti, o dissimulata dai fautori degli altri sistemi. Ora, perciocchè la confusione dei due estremi della formola dipende dalla perdita del concetto intermedio; séguita che il negar la creazione e l' essere panteista ed eterodosso è tutt' uno, e che quel dogma, in cui consiste la condizione organica della formola ideale, non si richiede meno alla bontà del metodo filosofico, che alla integrità dei principii, e alla verità della scienza, così nel suo complesso, come nelle varie sue parti. Il dogma della creazione è adunque tutta la filosofia; dal che si può argomentare, qual sia il valore e il nerbo di ciò che oggi filosofia si appella in tutto il mondo civile; giacchè gli scrittori speculativi da più di due secoli, qualunque sia la scuola, a cui appartengano, o negano di proposito la creazione, o non ne parlano, o l' accennano appena, e la presuppongono, come una verità non appartenente al dominio delle scienze filosofiche. Potrà forse parere ad alcuno che lo scetticismo e il nullismo non si possano riferire all' error panteistico. Ma lo scettico dubita; e dubitando di tutto, nega e afferma nello stesso tempo; la qual pugna intrinseca che fa il vizio dello scetticismo, e di ogni errore, proviene dall' immedesimazione dell' Ente coll' esistente. Altrettanto succede al nullismo che effettua nell' ordine delle realtà ciò che l' altro in quello delle idee; giacchè la negazione assoluta importa un' affermazione assoluta e una negazione relativa, implicanti la medesimezza dei due estremi della formola.

Abbiam detto che il panteismo è sterile, perchè costretto a rigirarsi in un dato spazio, e a ritornare sulle proprie orme, essendo incapace di una esplicazione indefinita, come la vera scienza. Perciò il progresso del panteismo è un circuito, e la sua durata non si compie se non per via di ricorsi; laddove il verace progresso ideale si adempie per una linea diritta, continua ed è veramente senza limiti. L' ontoteismo è adunque la sola filosofia progressiva; il che si nega dai discepoli dell' Hegel, affermante che ogni sistema filosofico contiene potenzialmente la verità assoluta. Sentenza, che si può ammettere, in quanto ogni sistema possiede inorganicamente il vero assoluto, racchiuso nell' Idea, onde il menomo pensiero riflesso serba almeno un vestigio, in virtù dell' intuito immanente; ma tale non è, nè può essere l' intendimento del tedesco filosofo. Che se vuolsi con ciò significare, l' esplicazione ideale contenersi nell' Idea stessa; questo pronunziato, rimosso l' elemento panteistico, torna a dire che l' Ente abbraccia ogni concetto, in quanto è l' Assoluto, creatore delle

esistenze. Ma allora si parla della formola ideale, comprensiva di ogni vero, mediante la sua organazione, e dei sistemi, che la conservano; non di quelli che rovesciandòla, la distruggono com'è il panteismo. Si dee dunque dire, all'incontro degli Egelisti che ogni errore, riducendosi sostanzialmente al panteismo, comprende per modo virtuale, la falsità, cioè la negazione assoluta. La quale, se non passa mai in atto, nessun sistema essendo tanto erroneo che manchi di ogni vero, ciò nasce, tra perchè la logica dei filosofi non è quasi mai perfetta, e perchè l'errore dovendo pure cader nel pensiero, non può essere che in virtù dell'intuito qualche particella del vero intuitivo non trapeli nella riflessione. Onde le verità che si trovano nei sistemi falsi, come gli errori che si rinvengono nei veri, nascono sempre dal procedere illogico degli autori, per effetto d'inavvertenza o di fatalità logica.

Il panteismo, benchè sia sempre sostanzialmente lo stesso, può pigliare molte forme svariatissime, che sarebbe troppo lungo l'annoverare. Ma ciò che vuolsi avvertire si è che tal sistema è di rado perfetto, perchè partecipa sempre della vera formola più che non occorre per essere assolutamente pensabile, ed è, per così dire, migliore di sè medesimo. Mi spiego. Quando nasce una dottrina panteistica, la vera scienza può non essere smarrita affatto nella tradizione, può aversene una reminiscenza, imperfetta sì, ma più notabile di quella che rinviensi nella forma severa e scientifica dell'antico emanatismo. Così verbigrazia, si può possedere, per via dell'insegnamento tradizionale, aiutato dal retto senso, dal naturale istinto e dal procedere induttivo, un concetto delle perfezioni divine, e dei precetti morali, più squisito che il panteismo non comporti; il quale, se è logico, annulla affatto tali nozioni; come si può vedere nello Spinoza che è il più rigido dei panteisti. Ora, siccome l'imperio del comun senso e del vero è bene spesso più efficace della logica, incontra non di rado che il filosofo aggiunga al suo sistema idee non confacenti, altronde ricevute, senza accorgersi della contraddizione. La qual mescolanza del buono tradizionale coi cattivi elementi scientifici può talvolta far prevalere il primo talmente, che s'accosti alla vera formola. In questo *predominio dell'idea dell'Ente sul concetto di esistente*, che spesso accade a dispetto della logica, per virtù della tradizione, consiste quella ortodossia relativa e imperfetta, che trovasi eziandio nel seno della eterodossia filosofica. Quando adunque si vogliano classificare per questo verso le scuole specul [illegible] no una ortodossia assoluta, bisogna esaminare, se l' [illegible] si stende oltre quanto comporti la form [illegible] caso la setta può partecipare in modo [illegible] nel caso contrario, ha una e [illegible]

una classificazione sicura, ogni qual volta si conosce tanto un sistema, da poterla fondatamente applicare. Vedesi adunque, gli stessi avanzamenti limitati, che fuori della linea cattolica può fare la sapienza umana, doversi attribuire alla porzione di vero, che vi si contiene. Quindi è che talvolta il panteismo è talmente temperato e modificato, che sparisce, almeno in apparenza; come si scorge nelle grandi scuole ortodosse della Grecia ellenica, e sovrattutto in quella dei Platonici. La sorgente della quale è certo l'emanatismo o il panteismo ieratico (già rammorbidato dalle sette della magna Grecia), come si raccoglie dal dogma della materia eterna; tuttavia le opinioni sul Noo, sul Logo, sugli attributi metafisici e morali della divina natura, eccedono di lunga la virtù logica dei principii panteistici. Altre volte un panteismo più visibile accoppiasi ad elementi ripugnanti, che ne rimuovono gli errori più notabili; come si scorge in molti antichi panteisti orientali, in alcuni Eleatici che nobilmente di Dio sentirono, e in parecchi moderni panteisti di Germania, che innestarono ai loro sistemi la moralità, la libertà, l'individualità divina ed umana, l'immortalità dell'anima, ed altri dettati, troppo avversi alla loro formola. E non è meraviglia, se i panteisti moderni sovrastanno talvolta ai Gentili, giacchè la tradizione religiosa, di cui, eziandio non volendo, sono imbevuti od intinti, supera d'integrità, di chiarezza ed efficacia, quelle imperfette reliquie del primitivo insegnamento, che sopravvissero all'introduzione quasi universale del paganesimo. Il solo panteista moderno che non temperi, si può dire, l'orridezza del suo sistema, è lo Spinoza; il quale, israelita solo di nascita e di nome, e nemico mortale del Cristianesimo [1], ripudiò affatto (cioè per quanto è possibile a chi vuole ancora pensare e vivere) le tradizioni del suo tempo.

Il panteismo schietto, come formola rigorosa e scientifica dell'errore, è la cima del progresso e del dogmatismo eterodosso; oltre il quale non rimane altro che lo scetticismo e il nullismo, cioè la morte della scienza. Perciò la filosofia giunta a questo segno, se la religione non soccorre, si spegne, o torna addietro, per ritessere in un modo o in un altro il fornito cammino. Tal fu il corso della filosofia ieratica che è senza fallo la più antica. Il primo panteismo sacerdotale, come per cagion di esempio, quello degli Upanisadi, fu nell'insegnamento acroamatico tanto schietto e rigoroso, quanto l'ultimo, introdotto dalle scuole filosofiche, samanee e bramaniche; e fra questi due estremi sorsero

l'ultima delle sue epistole, e la nota ventunesima del primo volume di ...ra.

il governo pacifico dei sacerdoti è quasi sempre più mite di quello dei soldati; e che certe enormezze, come i sacrificii umani, per lo più non accadono, che quando la classe sacerdotale è altresì militare, e tratta i sacrifici colle mani avvezze alla violenza ed al sangue. Ma dove le classi inferiori giunsero a emancepparsi, e l'ordine castale fu distrutto nelle sue radici, e l'organismo sociale alterato nella sua essenza, una grave mutazione dovette seguire eziandio nel sapere; il quale dai sacerdoti passò ne' laici. Se non che questa mutazione non potè certo farsi ad un tratto; e i collegii ecclesiastici dovettero conservare ancora per lungo tempo il deposito delle tradizioni. Le quali, essendo custodite ne' templi, e costituendo la scienza acroamatica del sacerdozio, ne uscirono a poco a poco, mediante l'iniziazione laicale, e sparsero que'germi, onde nacque la filosofia italogreca; giacchè l'Italia e la Grecia sono quasi i soli paesi dell'antichità culta, in cui la ierocrazia e gli ordini castali al tutto si dileguassero.

I mistagoghi inferiori conoscevano soltanto una parte della dottrina acroamatica, insegnata nei misteri, e gli epopti, che la possedevano appieno, non potevano, nè volevano propalarla, o tacerla interamente; giacchè i fedifraghi volontarii e svergognati son così rari, quando si tratta di un secreto importante, come i rigidi osservatori. Perciò le basi tradizionali, su cui lavorarono i primi filosofi laici, furono imperfettissime; come si può vedere nei rozzi e puerili principii delle scuole ioniche. Le sette italogreche ebbero miglior fortuna: i Pitagorici, e gli Eleatici attinsero a fonti assai più limpide e copiose [1]. Tuttavia egli è verosimile che la tradizione mistica non uscisse mai affatto dalla giurisdizione dei Daduchi e de' Jerofanti, e che le scuole secolaresche, avendone solo i semplici rudimenti, fossero costrette a lavorar d'intelletto e d'immaginazione, per ridurli a sistema. Il che può servire a spiegarci, come nelle speculazioni laicali l'ingegno degli autori prevalga spesso al pregio intrinseco delle opinioni, e i filosofi si mostrino non di rado migliori della loro dottrina [2].

1 Proverò altrove che fra le scuole ioniche dell'Asia minore e le scuole italo- [illegible], corre presso a poco lo stesso divario che fra l'essoterismo e l'acroa- [illegible] della scienza sacerdotale.

[illegible] pochi cenni sui Misteri suppongono che la dottrina acroamatica di [illegible] emanatismo o il pantei[illegible] [illegible]rrò nel secondo libro le ragioni che [illegible] tenere per probabil[illegible] [illegible] sentenza (che per le difficoltà e l'ab- [illegible]ria, non [illegible] [illegible]ozzare in questo capitolo), e chia- [illegible] del [illegible] Creuzer, del Sainte-Croix, del Sa-

La debolezza dell' elemento tradizionale nelle scuole profane partorì una forma di filosofia dianzi ignota, cioè l' ateismo. L' ateismo speculativo ripugnava al sacerdozio; il quale per instituto e per educazione era così congiunto coll' idea divina, che quanto l' alterarla era facile, tanto il rigettarla riusciva difficile o impossibile ad eseguirsi. Ma quando uomini di varie classi, e spesso di nazioni diverse (giacchè gli stranieri, acquistando il diritto di cittadinanza, potevano essere iniziati), dediti alla vita mondana e sensuale, s' intromisero di filosofare, la negazione dell' Idea divenne agevole e seduttiva. L' ateo nega l' Ente in modo assoluto; e perciò si accosta al panteista che, alterandone la nozione, lo nega eziandio in effetto. La formola dell' ateismo: *le esistenze sono, senza l' Ente*, equivale a questa: *l' Ente non è*, traducibile in quest' altra: *le esistenze sono, senza essere, sono e non sono nello stesso tempo*; e quindi importa la contraddizione assoluta del nullismo. Il punto, da cui muove, è l' esistenza schietta, quale ci è data dal senso, accompagnata dall' intuito diretto, ma priva di ogni riverbero riflessivo dell' Ente; tantochè l' ateismo in sè stesso non ha formola, nè abbisogna da questo canto di tradizione, potendosi pensare il sensibile come sensibile, senza l' aiuto della parola. Tuttavia, siccome il sensibile non può essere ripensato, nè formare il soggetto di un giudizio riflesso, se non viene accozzato cogl' intelligibili, per opera della riflessione, la favella che contiene l' espressione del verbo, è necessaria anco all' ateo che non potrebbe dire: *l' esistente è*, se la tradizione non gliene desse il modo. La qual sentenza però non è una formola, perchè non è organica, non avendo il principio, nè la condizione dell' organismo. Ma l' ateista non si contenta di affermare la realtà del mondo: ripudia espressamente quella di Dio; e la sua formola, che è inorganica in senso positivo, diventa organica negativamente, impugnando l' Ente nel ripensarlo. Il che non potrebbe fare, se non avesse ricevuta la nozione di esso Ente dal tirocinio sacerdotale. Ma siccome egli adopera questo concetto soltanto per cessarne ogni valore obbiettivo, l' ateismo piglia l' aspetto di una pugna fra il sacerdozio e il pensiero laicale che vuole manceppparsi affatto da quello, distruggendone le basi, e combattendo la parola appresa coll' aiuto di essa. Un tal sistema è dunque filosoficamente la negazion dell' Idea, e storicamente la pugna della società laicale dell' ultima epoca contro la società ieratica delle età precedenti. Onde si conferma, cotal dottrina non essere potuta nascere nel seno del clero, e nei recessi de' templi, anzi nè anco nei principii della filosofia secolaresca; la quale, prima di potere impugnar l' Idea, dovette accettarla, e appagarsene per qualche tempo, addestrandosi all' esercizio dell' ingegno speculativo colla fede e cogli studi teologici. Si possono adunque distinguere nella filosofia de' laici due pe-

riodi; l' uno religioso, in cui si ripetono, e si dichiarano alla meglio i dettati sacerdotali; l' altro filosofico, in cui si combattono. Il che ci dichiara l' esistenza storica dell' ateismo; imperocchè sarebbe difficile il comprendere, come una stravaganza così orrenda e funesta fosse potuta tornare in campo tante volte, se non apparisse ch' essa è più tosto uno strumento politico che una dottrina, un mezzo che un fine, una passione che una idea, una palestra di ribelli contro gli antichi dominatori che una scuola scientifica. L' ateismo ne' molti, come ne' pochi, non può essere la prima dottrina che vien sempre introdotta dal di fuori, ed è positiva: il fanciullo e la plebe nei loro principii adorano e credono. La negazione sottentra in appresso, quando l' individuo o la società insorgono contro i loro educatori. La storia di ogni tempo il dimostra; e per parlar solo degli antichi, l' ateismo greco nacque colla scuola degli atomisti. In Oriente, sotto i sacerdoti, non v' ha ateismo; e quando la testura del Sanchia di Capila non bastasse a purgarlo da questa nota, sarei indotto a farlo dall' antichità e dal genio ieratico della dottrina; non potendo l' ateismo sorgere fra i ministri dell' Idea medesima Possono benissimo crearsi nel santuario varie fazioni nemiche e dissidenti intorno alla chiosa del dogma; ma non è probabile che nessuna di loro voglia distruggere esso dogma dalle radici, e annientarsi da sè. Imperocchè la follia del suicidio può cadere in uno o pochi individui isolati; non può comprendere una moltitudine, nè far setta di sorta. Perciò credo che quel Sugùt della provincia di Behàr, vissuto nel mille del Calijuga, cioè nel 2101 prima della nostra era, e circa quindici secoli prima dell' ultimo Budda, autore di libri astronomici, insegnante non esservi nulla fuori delle cose visibili e delle cagioni sensate, nemico dei riti bramanici, riponente sulla terra l' unica sanzione della legge morale, pareggiante i diritti delle bestie a quelli degli uomini, ateo perfetto, sia una favola [1]. Se già non si vuol credere con Guglielmo Jones, che costui sia stato un Samaneo calunniato dai Bramani, perchè Budda predicò veramente nel Behàr, e i suoi discepoli sono anche detti Saugati [2]; ma in tal caso bisogna mutar la data, e ascrivere Sugùt a quel Samaneismo antichissimo, che precorse a Sachia Muni di molti secoli, e di cui i Giaini moderni sono forse un residuo. Nel resto, la calunnia di ateismo data agl' impugnatori del politeismo essoterico è un peccato vecchio de' popoli come si vede appo i Greci, e presso gl' Indiani medesimi, dove i seguaci di Budda e di Capila, o gli altri filosofi eterodossi sono in voce di ateisti.

1 *Rech. asiat.*, *trad.* tom. I, p. 67.
2 *Ibid.*, p. 83.

La tradizione sacerdotale, passando nelle mani dei laici, scapitò eziandio di un altro elemento importantissimo, che mi contenterò di accennare, cioè del sovrintelligibile. Di cui, benchè corrotto e ridotto meno che all'ombra di sè medesimo, sopravvivea la ricordanza nella disciplina acroamatica dei templi; ma venne meno tra i filosofi laici, sia per la natura di quello, difficile ad esprimersi, impossibile a chiarirsi e a dimostrarsi, sia perchè la sua notizia era forse con più geloso studio serbata dagl' iniziatori. Le vestigie del sovrintelligibile sono comuni alle sette di Oriente che furono tutte sacerdotali; laddove presso i Greci non ne trovi espresso indizio, salvo che nei Pitagorici e nei Platonici antichi e novelli. La causa si è che queste tre scuole, benchè composte di laici, furono più intimamente collegate col sacerdozio, e rispetto alle altre, possono quasi chiamarsi ieratiche. Quindi avvenne che i savi della Magna Grecia, dell' Accademia e di Alessandria entrarono molto innanzi nei misteri e ne' penetrali de' templi, e assegnarono alle tradizioni religiose un luogo notabile nelle loro dottrine filosofiche. Il che vien comprovato eziandio dalla loro forma; cioè dai simboli pitagorici, dai miti platonici e dal figuralismo degli Alessandrini. I quali poi attinsero altresì ai fonti ed ai rivi giudaici e cristiani.

Il sovrintelligibile rivelato era stato guasto, fino dai primi tempi succeduti alla dispersione. L' uomo scaduto, e ridotto ai sussidi di una tradizione manchevole e tralignante, non potea serbar altro che un' ombra vana del sovrintelligibile. E veramente il filo dell'analogia, per cui l'incomprensibile si conosce colla scorta della rivelazione, è così sottile e delicato, che si dovette rompere in breve fra le mani degli uomini privi di un tirocinio regolare, e di un magisterio religioso e autorevole. Ora, perduta la purità del dettato divino, e infranto il filo analogico, era impossibile umanamente il rappiccarlo. Quindi è, che *gli uomini si studiarono di rincarnare lo scheletro superstite del sovrintelligibile con nozioni sensuali, fantastiche e intellettive*. Nell' emanatismo primitivo il sovrintelligibile fu rifatto con fantasmi che degenerarono col tempo in concetti rozzi e sensuali. I sacerdoti filosofanti lo riformarono, sostituendo ai fantasmi e ai sensibili gl' intelligibili, e accordandolo alla meglio col panteismo. Abbiamo un esempio di ciò in quelle triadi astronomiche, qualitative, elementari, frutto dell' emanatismo, da cui uscirono le triadi poetiche e le triadi filosofiche, come la Trimurti essoterica, e la Trigunani acroamatica dei Bramani, e quelle dell' Iching, dei Taosi, dei Buddisti, dei Sabi egizi e dei filosofi greci; le quali ebbero forse la loro origine da una triade iranica antichissima, primo alteramento del misterio rivelato e primitivo. L' opera dei prischi sacerdoti si conforma

Il che veramente oggi non si ammette; e non che riconoscere l'eccellenza particolare della teologia, le si nega perfino il titolo di scienza. Ma io credo di aver già accennato che non intendo di scrivere per quella parte de' miei coetanei che è vaga della moda, ma piuttosto per una generazione che forse non è lontana. Se questa generazione non dee venire, e gli uomini del mio tempo disprezzano le cose gravissime e importantissime, nelle quali mi vo travagliando, secondo il mio potere, mi contento di scrivere per nessuno. Il che forse non è il più gran male che possa accadere, quando coloro che si acconciano all'umore corrente, e ubbidiscono al secolo, si espongono al grave rischio di sopravvivere spiacevolmente alle loro opinioni, se già non si risolvono a mutarle, come si mutano gli abiti e le gale. Tanto è veloce e maraviglioso il progresso dei dì nostri! Io giudico per un autore sventura più tollerabile il veder morire gli scritti suoi, per così dire, prima che nascano, anzichè assistere al loro mortorio, dopo una voga di qualche tempo. Così ad un padre suol essere men doloroso il perdere un suo figliuolo nelle fasce, che vederlosi spirare innanzi agli occhi in età più ferma, quando gli porge speranza di lunga vita. Io parlerò adunque di teologia, con licenza del secolo, senza però uscire dal soggetto del mio libro; e ne parlerò con tanto maggior franchezza, ch' essendo presso al termine della prima parte del mio lavoro, posso sperare che i pochi lettori, i quali avranno avuto pazienza di accompagnarmi sino a questo punto, non sono di quelli, a cui le cose cattoliche fanno afa, e recano pericolo di sfinimento. Coloro, che van sottoposti a cotesti sdegni di stomaco, non è credibile che mi abbiano seguito nel corso della mia navigazione. Io sono per questa parte nella condizione di colui che, dovendo discorrere in un crocchio di cose delicate e poco gradite dall'universale, si trova da principio impacciato; e vorrebbe spedirsene per la più breve; ma ripiglia gli spiriti e discorre a dilungo, quando la folla degli uditori, torcenti il viso o sonniferanti, è sfilata, lasciandolo solo in compagnia di pochi amici.

La rivelazione si fonda su due concetti razionali, che congiungono il naturale conoscimento dell'uomo con quel lume che avanza la natura, e la filosofia colle scienze teologiche. Il sovrintelligibile e il sovrannaturale, hanno radice da una parte nello spirito umano e nella condizione nativa delle cose, e dall'altra parte compongono il sistema rivelato, somministrandogli col mistero e col miracolo quel doppio ordine d'idee e di cose, che appartiene alla sua propria essenza. Importa adunque assai il formarsi, quanto meglio è possibile, un concetto chiaro e distinto di tali due elementi. E in prima, che l'uomo abbia l'idea del sovrintel-

al nostro proposito, mostreremo sotto le varietà accidentali e innumerabili che derivano dal vario genio delle lingue, delle schiatte, dei climi, degl' instituti, dei costumi, delle vicende, e persino dei capricci degl' individui e dei popoli, la medesimezza del pensiero umano, e la successiva alterazione della formola ideale ne' vari punti e gradi fondamentali che abbiamo delineati. Si vedrà che questa alterazione successiva fu in ogni tempo e in ogni luogo sostanzialmente la stessa; ch' ella non potè aver principio, ed è filosoficamente e storicamente inesplicabile, se non si suppone che la vera formola sia stata nota nelle età primitive a tutto il nostro genere. E siccome la vera formola razionale è identica a quella della rivelazione, e la formola rivelata fu conservata nella sua purezza da quella società eletta e sovrannaturale, da quella grande e mirabile cattolicità che incomincia col primo uomo, e per una tradizione regolare e non interrotta, per un magisterio visibile e autorevole, si stende fino al presente, ripete ancor oggi, e ripeterà in perpetuo la divina parola, che risuonò nel mondo, come prima l' uomo uscì dalla mano creatrice; da questo ragguaglio risulterà una prova luminosa e invincibile della verità della religione, e della necessità di porgere per base questa pietra angolare, solo ferma e immutabile, alle scienze filosofiche, e a tutti i progressi della civiltà umana.

CAPITOLO OTTAVO

DELLE CONVENIENZE DELLA FORMOLA IDEALE COLLA RELIGIONE RIVELATA.

Nei discorsi precedenti mi è accaduto bene spesso di parlare di religione, non so con quanto diletto, o con quanta sopportazione de' miei leggitori. Ora essendo giunto al termine del primo libro, non credo di poter meglio conchiuderlo che trattando alquanto più exprofesso di questo tema nobilissimo, ed esaminando le attinenze della formola ideale colla rivelazione, e delle scienze filosofiche colla teologia. Il che si richiede a compiere la parte dottrinale della presente Introduzione, secondo il mio proposito di tratteggiare sommariamente l' ordito della formola, e le sue congiunture con tutto lo scibile. Ora la rivelazione è il membro più ragguardevole di questo, e la scienza che ne tratta, partecipando alla dignità del suo soggetto, è la più bella e la più illustre di tutte.

Il che veramente oggi non si ammette; e non che riconoscere l'eccellenza particolare della teologia, le si nega perfino il titolo di scienza. Ma io credo di aver già accennato che non intendo di scrivere per quella parte de' miei coetanei che è vaga della moda, ma piuttosto per una generazione che forse non è lontana. Se questa generazione non dee venire, e gli uomini del mio tempo disprezzano le cose gravissime e importantissime, nelle quali mi vo travagliando, secondo il mio potere, mi contento di scrivere per nessuno. Il che forse non è il più gran male che possa accadere, quando coloro che si acconciano all'umore corrente, e ubbidiscono al secolo, si espongono al grave rischio di sopravvivere spiacevolmente alle loro opinioni, se già non si risolvono a mutarle, come si mutano gli abiti e le gale. Tanto è veloce e maraviglioso il progresso dei dì nostri! Io giudico per un autore sventura più tollerabile il veder morire gli scritti suoi, per così dire, prima che nascano, anzichè assistere al loro mortorio, dopo una voga di qualche tempo. Così ad un padre suol essere men doloroso il perdere un suo figliuolo nelle fasce, che vederlosi spirare innanzi agli occhi in età più ferma, quando gli porge speranza di lunga vita. Io parlerò adunque di teologia, con licenza del secolo, senza però uscire dal soggetto del mio libro; e ne parlerò con tanto maggior franchezza, ch'essendo presso al termine della prima parte del mio lavoro, posso sperare che i pochi lettori, i quali avranno avuto pazienza di accompagnarmi sino a questo punto, non sono di quelli, a cui le cose cattoliche fanno afa, e recano pericolo di sfinimento. Coloro, che van sottoposti a cotesti sdegni di stomaco, non è credibile che mi abbiano seguito nel corso della mia navigazione. Io sono per questa parte nella condizione di colui che, dovendo discorrere in un crocchio di cose delicate e poco gradite dall'universale, si trova da principio impacciato, e vorrebbe spedirsene per la più breve; ma ripiglia gli spiriti e discorre a dilungo, quando la folla degli uditori, torcenti il viso o sonniferanti, è sfilata, lasciandolo solo in compagnia di pochi amici.

La rivelazione si fonda su due concetti razionali, che congiungono il naturale conoscimento dell'uomo con quel lume che avanza la natura, e la filosofia colle scienze teologiche. Il sovrintelligibile e il sovrannaturale, hanno radice da una parte nello spirito umano e nella condizione nativa delle cose, e dall'altra parte compongono il sistema rivelato, somministrandogli col mistero e col miracolo quel doppio ordine d'idee e di cose, che appartiene alla sua propria essenza. Importa adunque assai il formarsi, quanto meglio è possibile, un concetto chiaro e distinto di tali due elementi. E in prima, che l'uomo abbia l'idea del sovrintel-

mezzo fra l' emanatismo e la vera formola. La qual prerogativa del panteismo può parere contraddittoria alle cose dianzi stabilite. Imperocchè, se il primo elemento riflessivo è il concetto di esistente, come mai il panteismo può associarvi la nozione riflessiva dell' Idea, cioè l'ente astratto e semplicissimo? Nè basta il dire che questo elemento astratto s' involge nel concreto della riflessione; potendosi tuttavia chiedere in che modo lo spirito il colga e sceveri dagli elementi eterogenei, con cui si trova confuso. Ma la difficoltà si dilegua, ogni qual volta si avverta che a tal uopo soccorre la parola, cioè il verbo; il quale contiene distintamente l' idea dell'ente astratto. Il verbo è adunque lo strumento onde si vale il panteista, per concepire la sua sostanza unica; e se trovansi in America, come alcuni affermano, certi idiomi manchevoli del verbo pretto e assoluto, toccherà ad altri il provare che un filosofo destituito di ogni altro instrumento etnografico, possa levarsi al concetto del panteismo. Si aggiunga che la nozione astratta dell'ente, benchè germinante dall' Ente stesso, inchiude tuttavia nell'astrazione, che la contrassegna, il germe della contingenza, e però è una vera sintesi dell'Ente coll'esistente, come ogni altro sistema eterodosso.

Il panteismo, riducendosi in sostanza all'emanatismo, di cui è la formola rigorosa, e il politeismo (a cui il dualismo e il triteismo appartengono [1]) essendo piuttosto una superstizione, che una filosofia, se ne conchiude che la dottrina dei panteisti è la prima alterazione filosofica e sostanziale della vera formola, e il sistema generativo dell' eterodossia razionale. D' altra parte, la storia ci mostra il panteismo in sul finire del pari che in sul cominciare dei vari cicli acattolici, così in generale, come in particolare. Esso è ad un tempo la falsa filosofia antichissima e recentissima e, per così dire, la forma propria dell' eterodossia universale, cosicchè i suoi annali, incominciando cogli Upanisadi, col Taoteching e colle altre vetuste dottrine ieratiche, e venendo fino ai panteisti alemanni della età nostra, formano quasi un circolo, che rientra in sè medesimo, e ritorna ai principii, onde mosse. Le nazioni particolari, che male filosofarono, cominciarono pure e finirono col panteismo schietto; e fra que-

[1] Non ho parlato in particolare del dualismo e del triteismo, che sono due forme speciali ed originali del politeismo, perchè l' abbondanza della materia eccederebbe i limiti di questo capitolo. Nè discorrerò nel libro seguente, in occasione del dualismo iranico e del triteismo idico: mostrerò, come queste due forme siano quasi inseparabili; e che i Caldei e i Bramani ebbero il loro dualismo, non meno dei Magi, i Magi e i Caldei il loro triteismo, come i fautori del sistema bramanico.

sti due estremi, corsero per li vari gradi del dualismo, o per altre teoriche, che sono una spezie di panteismo mitigato e in maschera, aspirante invano a dismettere o a travisare la propria essenza. La speculazione greca, che cominciò col panteismo ieratico, passato nei Misteri dai sacerdozi orientali, pelasgici e doriesi, spirò col sistema panteistico degli Alessandrini. Fra questi due termini, troviamo il panteismo temperato e vago della scuola italoellenica nella sua doppia forma dei Pitagorici e degli Eleatici, e le varie modificazioni successive, ch'essa prese nel dualismo del Noo e dell'Ile professato dalle scuole posteriori più illustri, e nel teocosmismo degli stoici. Il panteismo greco morì in Persia, sotto i Sassanidi, dove cercò un rifugio o, per dir meglio, si confuse col dualismo iranico, che nato dal panteismo antichissimo dei sacerdoti, nelle età mitologiche dei Mahabadiani, dei Pisdadiani e dei Caianidi, si trasformò in dualismo per opera di Zoroastre (e forse anche prima di lui), e mescolossi col Cristianesimo, per industria di Manete, non digiuno del panteismo indico. I Manichei trapiantarono il nefando germe in Europa, dove produsse le eresie oscure ed immonde del medio evo, e le dottrine dei falsi mistici; fra le quali il panteismo tratto tratto risorse e mostrossi nella sua nativa schiettezza, per opera di Amalrico, di Alessandro suo maestro [1], di Davide Dinantese, di Scoto Erigena, e finalmente di Giordano Bruni, che gli diede un certo splendore, adornandolo colle prime scoperte dell' astronomia moderna, e chiuse il ciclo panteistico dei bassi tempi. I primi Protestanti inclinarono pure al panteismo, a cui erano indotti dal metodo che seguivano; ma Lutero e Calvino, come innanzi a loro l' Huss e il Wycliffe, erano solamente teologi, e professarono le conseguenze del sistema, cioè la predestinazione assoluta, il fatalismo e un immoralismo velato, senza risalire al principio : solo Ulrico Zuinglio si dichiarò espressamente panteista (30). La filosofia cartesiana, primogenita della Riforma, compiè la materna opera, e produsse in Benedetto Spinoza il più terribile ed intrepido panteista, che sia stato al mondo. Ma la dottrina dello Spinoza si connette eziandio colla teologia rabbinica e cabbalistica dei bassi tempi, pregna di panteismo; la quale è l'eterodossia giudaica, incominciata, quando Israele, cessando di essere il popolo eletto, per aver rinnegato il compimento dell' elezione, smarrì il senso della divina formola, ond'era depositario, e il sacro retaggio del vero passò ai Cristiani. Egli era infatti naturale, che come tosto gli Ebrei entrarono nell' ampio giro dell' eterodossia gen-

1 Intorno a questo Alessandro, menzionato da Alberto magno e da san Tommaso, vedi il Buhle (*Comm. soc. reg. scient. Gotting.*, ad an. 1788, 1789, part. 8, p. 173, 174).

tilesca, partecipassero alla sua essenza, che consiste nel panteismo. Il quale dal cartesiano e israelita Spinoza ripassò presso i Protestanti di Germania, a cui il lungo cammino fatto nei campi dell'eresia, permise di abbracciarlo nella sua nudità, e di darlo alla luce col razionalismo teologico, come due gemelli, nati ad un corpo da un solo principio (31). Ai dì nostri, esso imperversa presso i Francesi, i quali avendo veduto morirsi fra le mani di sfinimento e d'inedia quel gracile sensismo, figliuolo pure del Descartes, che i filosofi dell'età scorsa aveano con infinita, ma vana sollecitudine, allevato, si rivolsero al suo fratello, di complessione assai più promettente e robusta, almeno al sembiante, traendolo di Germania, suo proprio nido, dov' era testè salito al colmo dello splendore. Ma il panteismo non pare entrato in Francia, se non per darvi i tratti, da che vi è trinciato e ripartito in que' manicaretti insipidi o nauseosi di giornali, di lezioni e di dizionari, che son buoni per far perdere l'appetito, invece di stuzzicarlo, a chi ha sano il palato, e lo stomaco vigoroso. Il panteismo adunque, nato col primo scisma degli uomini e col primo oscuramento del vero, e culto fino alla nostra età, in cui presso due popoli vicini toccò la cima della forza e della debolezza, principia e compie l'intero corso dell'errore, e forma da sè solo tutta quanta l'eterodossia filosofica. Nè certo si troverebbe all'entrata e all'uscita della falsa tradizione scientifica, se i sistemi intermedii, qualunque sia la loro estrinseca apparenza, non fossero modificazioni e trasformazioni di esso. V'ha perciò sostanzialmente un solo errore, come una verità unica. L'errore è il panteismo, la cui formola: *le esistenze sono l'Ente*, è il rovescio più specioso della formola vera, ed esprime dal doppio lato de' principii e del metodo l'inversione della medesima. Il panteismo e l'ontoteismo (mi si permetta per un istante l'uso di questa nuova voce) esprimono la contrarietà del falso e del vero rispetto alle cose e ai principii della cognizione, come il psicologismo e l'ontologismo la rappresentano, in ordine al metodo, per cui si procede. Ogni altro sistema nasce da questi, e vi si riduce. L'errore è forzato a ripetersi, come il vero; con questo solo divario, che il vero è fecondo, e si va tuttavia esplicando, senza mai termine; laddove l'errore è sterile, e dopo un corso determinato, è costretto di ritornar da capo. Laonde il panteismo apparisce nel principio e nel fine dei vari periodi, e vi si mostra, senza maschera; dove che all'incontro negl'intervalli si occulta e travisa sotto varie forme. Quindi anche si rinnova spesso, e dee di necessità rinnovarsi, ogni qual volta l'uomo si dilunga dal vero, essendo sostanzialmente il solo errore possibile alla mente umana (32).

uesta universalità del panteismo nel regno dell'errore sparge molta
sulla storia della filosofia. Tutti i falsi sistemi sono panteistici radi-
ıente, come quelli che si fondano nella confusione dell'Ente coll'esi-
te, confessata apertamente dai panteisti schietti, o dissimulata dai
ɔri degli altri sistemi. Ora, perciocchè la confusione dei due estremi
ı formola dipende dalla perdita del concetto intermedio; séguita che
ɜgar la creazione e l'essere panteista ed eterodosso è tutt'uno, e
quel dogma, in cui consiste la condizione organica della formola
le, non si richiede meno alla bontà del metodo filosofico, che alla
grità dei principii, e alla verità della scienza, così nel suo complesso,
e nelle varie sue parti. Il dogma della creazione è adunque tutta la
ofia; dal che si può argomentare, qual sia il valore e il nerbo di
che oggi filosofia si appella in tutto il mondo civile; giacchè gli scrit-
speculativi da più di due secoli, qualunque sia la scuola, a cui ap-
engano, o negano di proposito la creazione, o non ne parlano, o
cennano appena, e la presuppongono, come una verità non appar-
nte al dominio delle scienze filosofiche. Potrà forse parere ad alcuno
lo scetticismo e il nullismo non si possano riferire all'error pantei-
). Ma lo scettico dubita; e dubitando di tutto, nega e afferma nello
so tempo; la qual pugna intrinseca che fa il vizio dello scetticismo,
i ogni errore, proviene dall'immedesimazione dell'Ente coll'esistente.
ettanto succede al nullismo che effettua nell'ordine delle realtà ciò
l'altro in quello delle idee; giacchè la negazione assoluta importa
affermazione assoluta e una negazione relativa, implicanti la medesi-
za dei due estremi della formola.

bbiam detto che il panteismo è sterile, perchè costretto a rigirarsi in
dato spazio, e a ritornare sulle proprie orme, essendo incapace di una
icazione indefinita, come la vera scienza. Perciò il progresso del pantei-
ı è un circuito, e la sua durata non si compie se non per via di ricorsi;
love il verace progresso ideale si adempie per una linea diritta, con-
a ed è veramente senza limiti. L'ontoteismo è adunque la sola filo-
a progressiva; il che si nega dai discepoli dell'Hegel, affermante che
i sistema filosofico contiene potenzialmente la verità assoluta. Senten-
che si può ammettere, in quanto ogni sistema possiede inorganica-
ıte il vero assoluto, racchiuso nell'Idea, onde il menomo pensiero
ɜsso serba almeno un vestigio, in virtù dell'intuito immanente; ma
ː non è, nè può essere l'intendimento del tedesco filosofo. Che se
ɔlsi con ciò significare, l'esplicazione ideale contenersi nell'Idea stessa;
esto pronunziato, rimosso l'elemento panteistico, torna a dire che
ːnte abbraccia ogni concetto, in quanto è l'Assoluto, creatore delle

esistenze. Ma allora si parla della formola ideale, comprensiva di ogni vero, mediante la sua organazione, e dei sistemi, che la conservano; non di quelli che rovesciandòla, la distruggono com'è il panteismo. Si dee dunque dire, all'incontro degli Egelisti che ogni errore, riducendosi sostanzialmente al panteismo, comprende per modo virtuale, la falsità, cioè la negazione assoluta. La quale, se non passa mai in atto, nessun sistema essendo tanto erroneo che manchi di ogni vero, ciò nasce, tra perchè la logica dei filosofi non è quasi mai perfetta, e perchè l'errore dovendo pure cader nel pensiero, non può essere che in virtù dell'intuito qualche particella del vero intuitivo non trapeli nella riflessione. Onde le verità che si trovano nei sistemi falsi, come gli errori che si rinvengono nei veri, nascono sempre dal procedere illogico degli autori, per effetto d'inavvertenza o di fatalità logica.

Il panteismo, benchè sia sempre sostanzialmente lo stesso, può pigliare molte forme svariatissime, che sarebbe troppo lungo l'annoverare. Ma ciò che vuolsi avvertire si è che tal sistema è di rado perfetto, perchè partecipa sempre della vera formola più che non occorre per essere assolutamente pensabile, ed è, per così dire, migliore di sè medesimo. Mi spiego. Quando nasce una dottrina panteistica, la vera scienza può non essere smarrita affatto nella tradizione, può aversene una reminiscenza, imperfetta sì, ma più notabile di quella che rinviensi nella forma severa e scientifica dell'antico emanatismo. Così verbigrazia, si può possedere, per via dell'insegnamento tradizionale, aiutato dal retto senso, dal naturale istinto e dal procedere induttivo, un concetto delle perfezioni divine, e dei precetti morali, più squisito che il panteismo non comporti; il quale, se è logico, annulla affatto tali nozioni; come si può vedere nello Spinoza che è il più rigido dei panteisti. Ora, siccome l'imperio del comun senso e del vero è bene spesso più efficace della logica, incontra non di rado che il filosofo aggiunga al suo sistema idee non confacenti, altronde ricevute, senza accorgersi della contraddizione. La qual mescolanza del buono tradizionale coi cattivi elementi scientifici può talvolta far prevalere il primo talmente, che s'accosti alla vera formola. In questo *predominio dell'idea dell'Ente sul concetto di esistente,* che spesso accade a dispetto della logica, per virtù della tradizione, consiste quella ortodossia relativa e imperfetta, che trovasi eziandio nel seno della eterodossia filosofica. Quando adunque si vogliano classificare per questo verso le scuole speculative che non hanno una ortodossia assoluta, bisogna esaminare, se l'idea dell'Ente prevale, e si stende oltre quanto comporti la formola scientifica e panteistica; nel qual caso la setta può partecij[illegible] in modo [illegible] onorevole; laddove nel caso contrario, [illegible] ta regola è infallibile, e porge

una classificazione sicura, ogni qual volta si conosce tanto un sistema, da poterla fondatamente applicare. Vedesi adunque, gli stessi avanzamenti limitati, che fuori della linea cattolica può fare la sapienza umana, doversi attribuire alla porzione di vero, che vi si contiene. Quindi è che talvolta il panteismo è talmente temperato e modificato, che sparisce, almeno in apparenza; come si scorge nelle grandi scuole ortodosse della Grecia ellenica, e sovrattutto in quella dei Platonici. La sorgente della quale è certo l' emanatismo o il panteismo ieratico (già rammorbidato dalle sette della magna Grecia), come si raccoglie dal dogma della materia eterna; tuttavia le opinioni sul Noo, sul Logo, sugli attributi metafisici e morali della divina natura, eccedono di lunga la virtù logica dei principii panteistici. Altre volte un panteismo più visibile accoppiasi ad elementi ripugnanti, che ne rimuovono gli errori più notabili; come si scorge in molti antichi panteisti orientali, in alcuni Eleatici che nobilmente di Dio sentirono, e in parecchi moderni panteisti di Germania, che innestarono ai loro sistemi la moralità, la libertà, l' individualità divina ed umana, l' immortalità dell' anima, ed altri dettati, troppo avversi alla loro formola. E non è meraviglia, se i panteisti moderni sovrastanno talvolta ai Gentili, giacchè la tradizione religiosa, di cui, eziandio non volendo, sono imbevuti od intinti, supera d' integrità, di chiarezza ed efficacia, quelle imperfette reliquie del primitivo insegnamento, che sopravvissero all' introduzione quasi universale del paganesimo. Il solo panteista moderno che non temperi, si può dire, l' orridezza del suo sistema, è lo Spinoza; il quale, israelita solo di nascita e di nome, e nemico mortale del Cristianesimo [1], ripudiò affatto (cioè per quanto è possibile a chi vuole ancora pensare e vivere) le tradizioni del suo tempo.

Il panteismo schietto, come formola rigorosa e scientifica dell' errore, è la cima del progresso e del dogmatismo eterodosso; oltre il quale non rimane altro che lo scetticismo e il nullismo, cioè la morte della scienza. Perciò la filosofia giunta a questo segno, se la religione non soccorre, si spegne, o torna addietro, per ritessere in un modo o in un altro il fornito cammino. Tal fu il corso della filosofia ieratica che è senza fallo la più antica. Il primo panteismo sacerdotale, come per cagion di esempio, quello degli Upanisadi, fu nell' insegnamento acroamatico tanto schietto e rigoroso, quanto l' ultimo, introdotto dalle scuole filosofiche, samanee e bramaniche; e fra questi due estremi sorsero

[1] Vedi l' ultima delle sue epistole, e la nota ventunesima del primo volume di quest' opera.

molte sette e dottrine di panteismo occulto o mitigato. Quando poi in molti paesi, alla seconda epoca politica sottentrarono il terzo e il quarto fra i periodi menzionati, e il potere civile passò nelle mani dei militi, e poi di un sol uomo, guerriero o pontefice, non venne però meno la casta pretesca, che spogliata de' suoi diritti governativi, durò come ceto religioso e scuola di sapienza; quale la troviamo nei Misteri dell' Asia minore e della Grecia ellenica, e nei collegii sacerdotali della Persia, della Mesopotamia, dell' Egitto, e di una parte dell' India, sotto il dominio secolare de' principi. Imperocchè il sacerdozio di una religione vive quanto essa. Gli editui e i jerogrammi egizi perirono col loro culto; ma sopravvivono ancora sul Caspio, a Ispahan [1], nel Kerman, a Mozambico, e in alcune parti dell' India, le reliquie dei Persi e dei Ghebri, coi residui delle credenze e dei riti zendici.

Egli è probabile che i sacerdoti, dopo la perdita o la declinazione del loro potere politico, ritenessero il possesso privativo delle nobili scienze, e lo conservassero lungo tempo. Imperocchè il genio dei succedenti governi, come l' aristocrazia soldatesca e il principato ieratico o laicale, non consentono agevolmente il supporre che i rettori o i sudditi filosofassero. Quando gli uffizi sacerdotali e militari sono da principio riuniti, come presso i Caldei, i Lucumoni, i Teopischi, gli Scaldi, i Druidi, e probabilmente appo i Cabiri, i Cureti, i Telchini, e gli altri preti della prisca Grecia; si comprende benissimo, come gli stessi uomini trattino la spada e la penna, e padroneggino unitamente le forze e gl' intelletti della moltitudine. Ma come mai una casta invecchiata nell' uso e nello studio delle armi potrebbe ad un tratto, e per effetto di una subita rivoluzione diventar letterata, e acquistare una scienza acroamatica, da cui venne dianzi rimossa [2]? D' altra parte, le caste inferiori, essendo più o manco serve, la loro condizione non si muta col mutarsi la ragion del governo nelle prime classi; e finchè non arriva l' ultima epoca, in cui si rivolgono affatto gli ordini sociali della nazione, lo stato di quelle si mantiene nello stesso sesto [3]. Anzi, quanto meno politi e gentili sono i dominanti, tanto più dee aggravarsi la lor condizione; onde vedesi nelle storie che

[1] Furono ivi trasportati da Schah Abbas, e abitano in un quartiere separato (Herbelot, *Bibl. orient.*, art. *Magius*, tom. II, p. 509).

[2] Che gli Csatrii, per esempio, non potessero oltrepassare la cognizione essoterica, apparisce da ciò che potevano leggere, o sentire a leggere i Vedi, ma non insegnarli (*Dharmasastra*, I. 88, et al.).

[3] Nell' India, dove prevalgono gli Csatrii o Nairi, non si trova che lo stato de' Sudri sia migliore.

il governo pacifico dei sacerdoti è quasi sempre più mite di quello dei soldati; e che certe enormezze, come i sacrificii umani, per lo più non accadono, che quando la classe sacerdotale è altresì militare, e tratta i sacrifici colle mani avvezze alla violenza ed al sangue. Ma dove le classi inferiori giunsero a emancepparsi, e l' ordine castale fu distrutto nelle sue radici, e l' organismo sociale alterato nella sua essenza, una grave mutazione dovette seguire eziandio nel sapere; il quale dai sacerdoti passò ne' laici. Se non che questa mutazione non potè certo farsi ad un tratto; e i collegii ecclesiastici dovettero conservare ancora per lungo tempo il deposito delle tradizioni. Le quali, essendo custodite ne' templi, e costituendo la scienza acroamatica del sacerdozio, ne uscirono a poco a poco, mediante l'iniziazione laicale, e sparsero que'germi, onde nacque la filosofia italogreca; giacchè l' Italia e la Grecia sono quasi i soli paesi dell'antichità culta, in cui la ierocrazia e gli ordini castali al tutto si dileguassero.

I mistagoghi inferiori conoscevano soltanto una parte della dottrina acroamatica, insegnata nei misteri, e gli epopti, che la possedevano appieno, non potevano, nè volevano propalarla, o tacerla interamente; giacchè i fedifraghi volontarii e svergognati son così rari, quando si tratta di un secreto importante, come i rigidi osservatori. Perciò le basi tradizionali, su cui lavorarono i primi filosofi laici, furono imperfettissime; come si può vedere nei rozzi e puerili principii delle scuole ioniche. Le sette italogreche ebbero miglior fortuna: i Pitagorici, e gli Eleatici attinsero a fonti assai più limpide e copiose [1]. Tuttavia egli è verosimile che la tradizione mistica non uscisse mai affatto dalla giurisdizione dei Daduchi e de' Jerofanti, e che le scuole secolaresche, avendone solo i semplici rudimenti, fossero costrette a lavorar d' intelletto e d' immaginazione, per ridurli a sistema. Il che può servire a spiegarci, come nelle speculazioni laicali l' ingegno degli autori prevalga spesso al pregio intrinseco delle opinioni, e i filosofi si mostrino non di rado migliori della loro dottrina [2].

[1] Proverò altrove che fra le scuole ioniche dell' Asia minore e le scuole italogreche, corre presso a poco lo stesso divario che fra l' essoterismo e l' acroamatismo della scienza sacerdotale.

[2] Questi pochi cenni sui Misteri suppongono che la dottrina acroamatica di essi fosse l' emanatismo o il panteismo. Esporrò nel secondo libro le ragioni che m' inducono a tenere per probabile questa sentenza (che per le difficoltà e l'abbondanza della materia, non potrei pure abbozzare in questo capitolo), e chiamerò ad esame i sistemi del Warburton, del Creuzer, del Sainte-Croix, del Sacy, e di altri valenti critici su questo proposito.

La debolezza dell' elemento tradizionale nelle scuole profane partorì una forma di filosofia dianzi ignota, cioè l' ateismo. L' ateismo speculativo ripugnava al sacerdozio; il quale per instituto e per educazione era così congiunto coll' idea divina, che quanto l' alterarla era facile, tanto il rigettarla riusciva difficile o impossibile ad eseguirsi. Ma quando uomini di varie classi, e spesso di nazioni diverse (giacchè gli stranieri, acquistando il diritto di cittadinanza, potevano essere iniziati), dediti alla vita mondana e sensuale, s' intromisero di filosofare, la negazione dell' Idea divenne agevole e seduttiva. L' ateo nega l' Ente in modo assoluto; e perciò si accosta al panteista che, alterandone la nozione, lo nega eziandio in effetto. La formola dell' ateismo: *le esistenze sono, senza l' Ente*, equivale a questa: *l' Ente non è*, traducibile in quest' altra: *le esistenze sono, senza essere, sono e non sono nello stesso tempo*; e quindi importa la contraddizione assoluta del nullismo. Il punto, da cui muove, è l' esistenza schietta, quale ci è data dal senso, accompagnata dall' intuito diretto, ma priva di ogni riverbero riflessivo dell' Ente; tantochè l' ateismo in sè stesso non ha formola, nè abbisogna da questo canto di tradizione, potendosi pensare il sensibile come sensibile, senza l' aiuto della parola. Tuttavia, siccome il sensibile non può essere ripensato, nè formare il soggetto di un giudizio riflesso, se non viene accozzato cogl' intelligibili, per opera della riflessione, la favella che contiene l' espressione del verbo, è necessaria anco all' ateo che non potrebbe dire: *l' esistente è*, se la tradizione non gliene desse il modo. La qual sentenza però non è una formola, perchè non è organica, non avendo il principio, nè la condizione dell' organismo. Ma l' ateista non si contenta di affermare la realtà del mondo: ripudia espressamente quella di Dio; e la sua formola, che è inorganica in senso positivo, diventa organica negativamente, impugnando l' Ente nel ripensarlo. Il che non potrebbe fare, se non avesse ricevuta la nozione di esso Ente dal tirocinio sacerdotale. Ma siccome egli adopera questo concetto soltanto per cessarne ogni valore obbiettivo, l' ateismo piglia l' aspetto di una pugna fra il sacerdozio e il pensiero laicale che vuole mancepparsi affatto da quello, distruggendone le basi, e combattendo la parola appresa coll' aiuto di essa. Un tal sistema è dunque filosoficamente la negazion dell' Idea, e storicamente la pugna della società laicale dell' ultima epoca contro la società ieratica delle età precedenti. Onde si conferma, cotal dottrina non essere potuta nascere nel seno del clero, e nei recessi de' templi, anzi nè anco nei principii della filosofia secolaresca; la quale, prima di potere impugnar l' Idea, dovette accettarla, e appagarsene per qualche tempo, addestrandosi all' esercizio dell' ingegno speculativo colla fede e cogli studi teologici. Si possono adunque distinguere nella filosofia de' laici due pe-

riodi; l' uno religioso, in cui si ripetono, e si dichiarano alla meglio i dettati sacerdotali; l' altro filosofico, in cui si combattono. Il che ci dichiara l' esistenza storica dell' ateismo; imperocchè sarebbe difficile il comprendere, come una stravaganza così orrenda e funesta fosse potuta tornare in campo tante volte, se non apparisse ch' essa è più tosto uno strumento politico che una dottrina, un mezzo che un fine, una passione che una idea, una palestra di ribelli contro gli antichi dominatori che una scuola scientifica. L' ateismo ne' molti, come ne' pochi, non può essere la prima dottrina che vien sempre introdotta dal di fuori, ed è positiva: il fanciullo e la plebe nei loro principii adorano e credono. La negazione sottentra in appresso, quando l' individuo o la società insorgono contro i loro educatori. La storia di ogni tempo il dimostra; e per parlar solo degli antichi, l' ateismo greco nacque colla scuola degli atomisti. In Oriente, sotto i sacerdoti, non v' ha ateismo; e quando la testura del Sanchia di Capila non bastasse a purgarlo da questa nota, sarei indotto a farlo dall' antichità e dal genio ieratico della dottrina; non potendo l' ateismo sorgere fra i ministri dell' Idea medesima Possono benissimo crearsi nel santuario varie fazioni nemiche e dissidenti intorno alla chiosa del dogma; ma non è probabile che nessuna di loro voglia distruggere esso dogma dalle radici, e annientarsi da sè. Imperocchè la follia del suicidio può cadere in uno o pochi individui isolati; non può comprendere una moltitudine, nè far setta di sorta. Perciò credo che quel Sugùt della provincia di Behàr, vissuto nel mille del Calijuga, cioè nel 2101 prima della nostra era, e circa quindici secoli prima dell' ultimo Budda, autore di libri astronomici, insegnante non esservi nulla fuori delle cose visibili e delle cagioni sensate, nemico dei riti bramanici, riponente sulla terra l' unica sanzione della legge morale, pareggiante i diritti delle bestie a quelli degli uomini, ateo perfetto, sia una favola [1]. Se già non si vuol credere con Guglielmo Jones, che costui sia stato un Samaneo calunniato dai Bramani, perchè Budda predicò veramente nel Behàr, e i suoi discepoli sono anche detti Saugati [2]; ma in tal caso bisogna mutar la data, e ascrivere Sugùt a quel Samaneismo antichissimo, che precorse a Sachia Muni di molti secoli, e di cui i Giaini moderni sono forse un residuo. Nel resto, la calunnia di ateismo data agl' impugnatori del politeismo essoterico è un peccato vecchio de' popoli come si vede appo i Greci, e presso gl' Indiani medesimi, dove i seguaci di Budda e di Capila, e gli altri filosofi eterodossi sono in voce di ateisti.

1 *Rech. asiat., trad.* tom. I, p. 67.
2 *Ibid.*, p. 83.

La tradizione sacerdotale, passando nelle mani dei laici, scapitò eziandio di un altro elemento importantissimo, che mi contenterò di accennare, cioè del sovrintelligibile. Di cui, benchè corrotto e ridotto meno che all'ombra di sè medesimo, sopravvivea la ricordanza nella disciplina acroamatica dei tempii; ma venne meno tra i filosofi laici, sia per la natura di quello, difficile ad esprimersi, impossibile a chiarirsi e a dimostrarsi, sia perchè la sua notizia era forse con più geloso studio serbata dagl' iniziatori. Le vestigie del sovrintelligibile sono comuni alle sette di Oriente che furono tutte sacerdotali; laddove presso i Greci non ne trovi espresso indizio, salvo che nei Pitagorici e nei Platonici antichi e novelli. La causa si è che queste tre scuole, benchè composte di laici, furono più intimamente collegate col sacerdozio, e rispetto alle altre, possono quasi chiamarsi ieratiche. Quindi avvenne che i savi della Magna Grecia, dell' Accademia e di Alessandria entrarono molto innanzi nei misteri e ne' penetrali de' tempii, e assegnarono alle tradizioni religiose un luogo notabile nelle loro dottrine filosofiche. Il che vien comprovato eziandio dalla loro forma; cioè dai simboli pitagorici, dai miti platonici e dal figuralismo degli Alessandrini. I quali poi attinsero altresì ai fonti ed ai rivi giudaici e cristiani.

Il sovrintelligibile rivelato era stato guasto, fino dai primi tempi succeduti alla dispersione. L' uomo scaduto, e ridotto ai sussidi di una tradizione manchevole e tralignante, non potea serbar altro che un' ombra vana del sovrintelligibile. E veramente il filo dell'analogia, per cui l'incomprensibile si conosce colla scorta della rivelazione, è così sottile e delicato, che si dovette rompere in breve fra le mani degli uomini privi di un tirocinio regolare, e di un magisterio religioso e autorevole. Ora, perduta la purità del dettato divino, e infranto il filo analogico, era impossibile umanamente il rappiccarlo. Quindi è, che *gli uomini si studiarono di rincarnare lo scheletro superstite del sovrintelligibile con nozioni sensuali, fantastiche e intellettive.* Nell' emanatismo primitivo il sovrintelligibile fu rifatto con fantasmi che degenerarono col tempo in concetti rozzi e sensuali. I sacerdoti filosofanti lo riformarono, sostituendo ai fantasmi e ai sensibili gl' intelligibili, e accordandolo alla meglio col panteismo. Abbiamo un esempio di ciò in quelle triadi astronomiche, qualitative, elementari, frutto dell' emanatismo, da cui uscirono le triadi poetiche e le triadi filosofiche, come la Trimurti essoterica, e la Trigunani acroamatica dei Bramani, e quelle dell' Iching, dei Taosi, dei Buddisti, dei Sabi egizi e dei filosofi greci; le quali ebbero forse la loro origine da una triade iranica antichissima, primo alteramento del misterio rivelato e primitivo. L' opera dei prischi sacerdoti si conforma

per tal rispetto a quella dei moderni razionalisti, posti in condizione consimile per qualche verso. La trinità del Lessing e dei panteisti tedeschi e francesi, è, come quella dei Vedi, un mito razionale, e una spezie di soprapposta filosofica, ricamata sui lineamenti del dogma divino, superstiti, ma guasti dalla barbarie rozza dei popoli, o dalla barbarie culta degli eretici e dei filosofi. E veramente, come abbiamo già avvertito, l'eterodossia dell'epoca cristiana è appunto, rispetto all'Evangelio, quel medesimo che l'eterodossia gentilesca, riguardo alla rivelazion primigenia; e corsero l'una e l'altra per gradi simili o conformi. Le due grandi eresie che ne' primi tempi afflissero il Cristianesimo, cioè l'Arianesimo e il Pelagianesimo, corrispondono all'emanatismo dei popoli orientali, e all'antropomorfismo d'Italia e di Grecia. La dottrina di Ario si connette con quella degli emanatisti, per via dell'anello intermedio degli gnostici; e mediante l'impura discendenza dei Nestoriani e degli Eutichiani, e il ramo mezzo gnostico dei Manichei, si allarga nell'Asia, si stende nell'Europa del medio evo, intrecciasi più o manco visibilmente coi falsi mistici, cogli Albigesi, Vicleffiti, Ussiti, e giunge fino alle origini della Riforma e dei Sociniani. L'eresia di Pelagio affermante l'integrità dell'umana natura, la sua indipendenza dalla Cagion prima, e la sua onnipotenza, per compiere da sè sola il secondo ciclo creativo, è un egoismo psicologico, una deificazione dell'esistente che predomina nella filosofia ellenica e latina (salvochè nelle tre sette quasi ieratiche degl'Italogreci, dei Platonici e degli Alessandrini), e si connette, da un lato, col politeismo antropomorfitico, e col dogma dell'apoteosi dei popoli antichi, e dall'altro lato colle dottrine moderne, che consacrano in religione e in filosofia il principato dell'individuo, quali sono l'esame privato di Lutero in teologia, lo scetticismo e il psicologismo di Renato Descartes, e l'egoismo ontologico di Amedeo Fichte (33). L'eresia orientale ne' due grandi periodi corrispondenti alle due rivelazioni, fu obbiettiva e ontologica: l'occidentale, subbiettiva e psicologica; convenientemente al genio diverso dei popoli e delle stirpi, che hanno sempre abitate le due opposte regioni del nostro emisfero.

E qui termineremo le considerazioni di questo capitolo. Le quali, essendo generiche, non possono avere un perfetto valore, se non vengono corroborate dai particolari, cioè dalla storia; il che sarà il soggetto del libro seguente. Ivi, chiamando a rassegna tutte le nazioni, di cui ci è rimasta qualche contezza, dalle più civili fino alle più selvagge, che furono o sono estranee al possesso diretto e compiuto della rivelazione, e formano il gran ciclo del gentilesimo antico e moderno, ma fermandoci specialmente sulle più vetuste, come quelle che più importano, in ordine

al nostro proposito, mostreremo sotto le varietà accidentali e innumerabili che derivano dal vario genio delle lingue, delle schiatte, dei climi, degl' instituti, dei costumi, delle vicende, e persino dei capricci degl' individui e dei popoli, la medesimezza del pensiero umano, e la successiva alterazione della formola ideale ne' vari punti e gradi fondamentali che abbiamo delineati. Si vedrà che questa alterazione successiva fu in ogni tempo e in ogni luogo sostanzialmente la stessa; ch' ella non potè aver principio, ed è filosoficamente e storicamente inesplicabile, se non si suppone che la vera formola sia stata nota nelle età primitive a tutto il nostro genere. E siccome la vera formola razionale è identica a quella della rivelazione, e la formola rivelata fu conservata nella sua purezza da quella società eletta e sovrannaturale, da quella grande e mirabile cattolicità che incomincia col primo uomo, e per una tradizione regolare e non interrotta, per un magisterio visibile e autorevole, si stende fino al presente, ripete ancor oggi, e ripeterà in perpetuo la divina parola, che risuonò nel mondo, come prima l' uomo uscì dalla mano creatrice; da questo ragguaglio risulterà una prova luminosa e invincibile della verità della religione, e della necessità di porgere per base questa pietra angolare, solo ferma e immutabile, alle scienze filosofiche, e a tutti i progressi della civiltà umana.

CAPITOLO OTTAVO

DELLE CONVENIENZE DELLA FORMOLA IDEALE COLLA RELIGIONE RIVELATA.

Nei discorsi precedenti mi è accaduto bene spesso di parlare di religione, non so con quanto diletto, o con quanta sopportazione de' miei leggitori. Ora essendo giunto al termine del primo libro, non credo di poter meglio conchiuderlo che trattando alquanto più exprofesso di questo tema nobilissimo, ed esaminando le attinenze della formola ideale colla rivelazione, e delle scienze filosofiche colla teologia. Il che si richiede a compiere la parte dottrinale della presente Introduzione, secondo il mio proposito di tratteggiare sommariamente l' ordito della formola, e le sue congiunture con tutto lo scibile. Ora la rivelazione è il membro più ragguardevole di questo, e la scienza che ne tratta, partecipando alla dignità del suo soggetto, è la più bella e la più illustre di tutte.

Il che veramente oggi non si ammette; e non che riconoscere l'eccellenza particolare della teologia, le si nega perfino il titolo di scienza. Ma io credo di aver già accennato che non intendo di scrivere per quella parte de' miei coetanei che è vaga della moda, ma piuttosto per una generazione che forse non è lontana. Se questa generazione non dee venire, e gli uomini del mio tempo disprezzano le cose gravissime e importantissime, nelle quali mi vo travagliando, secondo il mio potere, mi contento di scrivere per nessuno. Il che forse non è il più gran male che possa accadere, quando coloro che si acconciano all'umore corrente, e ubbidiscono al secolo, si espongono al grave rischio di sopravvivere spiacevolmente alle loro opinioni, se già non si risolvono a mutarle, come si mutano gli abiti e le gale. Tanto è veloce e maraviglioso il progresso dei dì nostri! Io giudico per un autore sventura più tollerabile il veder morire gli scritti suoi, per così dire, prima che nascano, anzichè assistere al loro mortorio, dopo una voga di qualche tempo. Così ad un padre suol essere men doloroso il perdere un suo figliuolo nelle fasce, che vederlosi spirare innanzi agli occhi in età più ferma, quando gli porge speranza di lunga vita. Io parlerò adunque di teologia, con licenza del secolo, senza però uscire dal soggetto del mio libro; e ne parlerò con tanto maggior franchezza, ch'essendo presso al termine della prima parte del mio lavoro, posso sperare che i pochi lettori, i quali avranno avuto pazienza di accompagnarmi sino a questo punto, non sono di quelli, a cui le cose cattoliche fanno afa, e recano pericolo di sfinimento. Coloro, che van sottoposti a cotesti sdegni di stomaco, non è credibile che mi abbiano seguito nel corso della mia navigazione. Io sono per questa parte nella condizione di colui che, dovendo discorrere in un crocchio di cose delicate e poco gradite dall'universale, si trova da principio impacciato, e vorrebbe spedirsene per la più breve; ma ripiglia gli spiriti e discorre a dilungo, quando la folla degli uditori, torcenti il viso o sonniferanti, è sfilata, lasciandolo solo in compagnia di pochi amici.

La rivelazione si fonda su due concetti razionali, che congiungono il naturale conoscimento dell'uomo con quel lume che avanza la natura, e la filosofia colle scienze teologiche. Il sovrintelligibile e il sovrannaturale, hanno radice da una parte nello spirito umano e nella condizione nativa delle cose, e dall'altra parte compongono il sistema rivelato, somministrandogli col mistero e col miracolo quel doppio ordine d'idee e di cose, che appartiene alla sua propria essenza. Importa adunque assai il formarsi, quanto meglio è possibile, un concetto chiaro e distinto di tali due elementi. E in prima, che l'uomo abbia l'idea del sovrintel-

ligibile, e sia persuaso trovarsi molte verità inaccesse alla sua apprensiva, è un fatto che non verrà negato da niuno; poichè in tutti i sistemi forza è ammettere certe cose che non si comprendono, e ogni scienza ridonda di arcani inesplicabili. Lo scettico che ripudia il chiaro, in grazia dell'oscuro, non che evitare il mistero, lo accresce, rendendolo universale [1]. Ma ciò, che riesce difficile a determinare, si è qual sia la fonte di questo concetto. Forse la ragione? Ma come mai la ragione, la cui essenza consiste nell'intendere, può darci notizia del suo maggior contrario, cioè del sovrintelligibile? Che l'intelligenza ci faccia presentire e subodorare ciò che la supera, ripugna. Nè gioverebbe il dire che l'intelligenza rivela l'incomprensibile, come la luce fa veder l'ombra; giacchè l'ombra si vede, in quanto è una luce più tenue; onde la metafora non calza al proposito. Rispetto alla facoltà che intende, ciò che non torna intelligibile, è un semplice nulla, una mera negazione, come le tenebre perfette, in ordine all'occhio: nè può essere cosa positiva e reale, come il vero sovrintelligibile. Si potrebbe anche presupporre che la realtà del sovrintelligibile derivi dalle sue relazioni colle cose intese; ma per apprendere una relazione, bisogna prima conoscere i termini, da cui risulta; perciò le intellezioni non si possono conoscere nel loro riguardo verso il sovrintelligibile, se non si ha l'apprensione di questo. Si dirà forse che le difficoltà insolubili, a cui la ragione ci adduce colle sue inferenze, arguiscono qualche realtà superiore alla mente nostra? Ma questa è una petizion di principio; poichè ogni difficoltà inestricabile presuppone logicamente il concetto del sovrintelligibile. Lo spirito non può risolvere molti problemi, perchè trova in essi qualcosa, che soverchia la sua apprensiva, e non acquista già l'idea generica dell'inapprensibile, perchè quei problemi siano insolubili (34). Queste ragioni m'indussero in un'altra scrittura a ripetere la cognizione del sovrintelligibile da una facoltà speciale che chiamai sovrintelligenza; e mi contentai di accennarla, senza farne l'analisi, richiedendo questa per esser bene intesa l'esposizione preliminare della mia formola [2]. Ora mi accingo brevemente ad adempiere questa lacuna.

Le facoltà si diversificano fra di loro, secondo l'oggetto a cui mirano, o il modo, in cui l'apprendono. Così il divario che corre fra i sensibili e gl'intelligibili assoluti, fra questi e gl'intelligibili relativi, apre l'adito a distinguere le tre potenze della sensibilità, della ragione e dell'intel-

1 *Teor del Sovr.*, not. 73, p. 439, 440, 441.
2 *Ibid.*. num. 56 68., p. 50-62.

letto [1]. Le varie guise, secondo le quali lo spirito si esercita s' telligibili, ci fanno discernere l'attenzione, il giudizio, il raziocinio, . strazione, la memoria, l'immaginativa, e le altre facoltà non produttive, che si travagliano sugli elementi già ricevuti, senza poterne creare sostanzialmente de' nuovi. Ora il sovrintelligibile, essendo un oggetto intrinsecamente disforme dagli altri, dee riferirsi a una facoltà speciale; la quale differisce dalle altre potenze, non solo per la natura del suo termine, ma eziandio pel modo particolare, in cui lo coglie e possiede. Imperocchè ogni altra facoltà entra in comunicazione coll'oggetto suo proprio che la compie in una certa maniera, e concorre a formarla. Così, verbigrazia, la ragione è formata dall'Idea onnipresente agli spiriti, che opera sovra di essi coll'immanenza dell'azione creatrice, e mette in atto la loro virtù intuitiva. Dicasi altrettanto delle potenze men nobili, che tutte apprendono l'oggetto loro immediatamente. Ma l'oggetto della sovrintelligenza è l'incomprensibile, che non può certo operare sulla mente umana; nè questa può riverberare sovra di esso, e raggiungerlo colla sua apprensiva; giacchè nei due casi, l'incomprensibile non sarebbe tale, e si confonderebbe col suo contrario. Il contrassegno del sovrintelligibile risiede nella nostra inettitudine a comprenderlo; tanto che v' ha una opposizion radicale fra le altre potenze che così vengono appellate, perchè hanno virtù di afferrare il loro oggetto, e la sovrintelligenza, impotente ad apprenderlo, e riposta essenzialmente in tale impotenza. Perciò negli ordini di questa, manca da un lato l'oggetto pensabile; dall' altro, v'ha insufficienza assoluta: il concetto del sovrintelligibile risulta da queste due condizioni dell'inescogitabilità obbiettiva, e dell'impotenza subbiettiva insieme congiunte. Da ciò potrebbe conchiudersi che il sovrintelligibile è una chimera, come quello che obbiettivamente è nulla a rispetto nostro, e subbiettivamente è una mera impotenza; la quale non par che possa costituire una facoltà dell'animo, giacchè ogni facoltà è una potenza di qualche sorta. Tuttavia il sovrintelligibile non è un mero niente, poichè niuno dubita della sua realtà; e la sovrintelligenza non è semplicemente una impotenza, poichè ne siam consapevoli Come fuori di noi si ritrova una realtà sovrintelligibile, così v' ha in noi il sentimento della nostra incapacità a conoscerla. Rimane adunque, che si consideri la sovrintelligenza, come una facoltà del tutto speciale, che non dipende in nessun modo dall'azione del suo oggetto sul nostro spirito, ma sempli-

[1] Piglio le voci di ragione e d'intelletto nel senso più usato, dal Kant in poi; il qual senso è in parte il rovescio di quello che anticamente davasi a queste voci. Ho creduto di dovermi adattare alla glossologia più comune, finchè trattando partitamente la materia, io possa dare la mia propria.

cernente dalla natura, e dalla esplicazione interiore del soggetto. Le altre facoltà sono subbiettive ed obbiettive insieme, perchè l'oggetto loro concorre ad attuarle; laddove la sovrintelligenza è una facoltà schiettamente subbiettiva, che si attua senza il concorso del suo oggetto. Onde segue che le altre facoltà sono opera dell' oggetto loro che, movendo la potenza, la riduce all' atto; laddove nella sovrintelligenza, l' oggetto vien somministrato dalla facoltà medesima. Così egli è vero a dire che l'intelligibile crea l'intuito dell' uomo, in quanto lo mette in azione; dovechè pel sovrintelligibile accade il contrario, la sola nozione negativa possibile ad aversi di quest' oggetto essendoci data dalla sovrintelligenza.

Trovasi nell' uomo, come essere sensitivo, una specie di facoltà che ha per qualche rispetto molta convenienza con quella di cui parliamo. Ciò sono le disposizioni istintive dell'animo nostro senziente. L'istinto è una movenza cieca dell' animo verso un oggetto ignoto, la quale procede dall' animo stesso, e non dall' azione, almen conosciuta, dell' oggetto. L'istinto procede solo dal didentro al difuori, non viceversa, per quanto ci è noto, ed è meramente subbiettivo. Ora, che cos' è l'istinto, se non una potenza recondita dell' animo, la quale si esplica per una virtù che le è propria? Quando l'oggetto è presente, la forza istintiva lo afferra per un moto che le è intrinseco, si attua apprendendolo, ed è soddisfatta. Se l' oggetto manca, ella tende invano ad attuarsi; e questo irrito conato genera un sentimento sordo e inesplicabile di molestia. Una gran parte della infelicità umana, e quella insazietà dolorosa, che ci è congenita, e si fa sentire eziandio nell' abbondanza di ogni delizia terrena, procede da un desiderio non satisfatto, ma radicato nelle intime midolle dell' animo, e impossibile a spegnersi o soffocarsi [1]. Ora la facoltà sovrintelligente, versando nell' impotenza di conoscere l' incomprensibile, e nel sentimento di questa impotenza, si può dirittamente chiamare un istinto, come abbiamo già avvertito in altra occasione [2].

Dal fenomeno dell' istinto s' inferisce di necessità che l' uomo ha qualche sentimento delle sue potenze non ancora attuate. Il che si verifica anche fuori degli ordini sensitivi; come vedesi in coloro che sono dotati di grande ingegno; i quali, prima di conoscere le proprie forze distintamente, ne hanno un confuso sentore; e anche dopo averle meglio conosciute, vivono un certo tempo, senza cavarne altro frutto che un oscuro presentimento delle invenzioni o scoperte, che faranno in appresso.

[1] *Teor. del Sovr.*, num. 64-67, p. 58-61, not. 32, 33, p. 390-393.
[2] *Ibid.*, num. 60, p. 54.

i poeti, gli artisti, i filosofi, i matematici insigni, prima di poter concepire schiettamente il bello ed il vero, prima di poterlo idoleggiare, e tragittare nell'animo altrui, lo apprendono quasi in nube e confusamente, come il passeggiero o il viandante, che camminano tra una folta nebbia, veggono a qualche intervallo l'imagine perplessa e indeterminata degli oggetti occorrenti sul loro sentiero. Ora, che cos'è questa progressione del pensiero nell'esplicamento ideale, se non il sentimento che l'uomo ha dello svolgersi che fanno le sue potenze? Imperocchè dal canto dell'oggetto non v'ha mutazione, nè esplicazione di sorta. L'esplicazione del bello e del vero ideale, privilegio dell'ingegno grande, non è dunque altro in sostanza che l'esplicazione delle sue potenze, come artefice o contemplante. L'uomo ha di sè stesso un sentimento universale che abbraccia tutto il suo animo, e comprende eziandio le potenze che vi son complicate, prima che vengano a stato di perfetta esplicazione. Dico perfetta esplicazione, perchè la potenza in ogni essere creato non è una mera astrattezza, o una forza morta, e inchiude di necessità una esplicazione iniziale. La potenza, secondo l'egregia dottrina del Leibniz, importa un conato, un *nisus*, un principio di azione, un non so che di mezzo tra la forza viva e la forza morta, pigliando questa nel senso usato dai fisici; e ogni forza è tendenza all'atto, cioè potenza. Ogni forza è semplice potenza, se si considera nel principio di questo conato, e passa in atto a mano mano che esso conato produce il suo effetto. Imperò la potenza è veramente tale soltanto nel primo ciclo creativo; giacchè, cominciato che è il secondo ciclo, essa si va attuando successivamente, benchè non giunga al colmo dell'attuazione, prima dell'esito di esso. Perciò il secondo ciclo creativo si potrebbe definire *l'attuazione successiva delle potenze create*. Ora la potenza, consistendo in uno sforzo spontaneo e in un atto incoato, chiaro è che l'uomo dee avere il sentimento distinto o confuso di tutte le sue potenze, proporzionatamente al vigore di esse, e al grado del loro sviluppo incoativo. Una potenza non sentita assolutamente involge contraddizione. Il sentimento della potenza è inseparabile dalla natura dell'anima considerata, come forza esplicantesi, e risulta necessariamente dal concetto dinamico della sostanza creata.

La potenza intellettiva si svolge e si attua successivamente in tutti gli uomini, e dà origine al progresso della civiltà e della scienza, così nei particolari individui, come in tutta la specie. Ciascuno individuo è consapevole delle sue intellezioni attuali; ma è conscio altresì che una buona parte della sua virtù intellettiva non è ancora passata in esercizio; e quindi egli ha il sentimento, non pur dell'atto, ma della potenza. Ora la potenza dell'intendere non può esplicarsi perfettamente quaggiù,

ancorchè si supponesse un corso infinito di generazioni; perchè la nostra condizione organica, imprigionando il pensiero fra certi limiti, non lo consente. Le condizioni esteriori non mettono già in atto efficacemente le nostre potenze, che tutte da un principio interno rampollano; ma questo non può operare, senza le condizioni richieste esternamente. La potenza complicata si svolge col concorso dell'atto creativo, e lo spazio totale di questo svolgimento costituisce il secondo ciclo; il quale, essendo il ritorno dell'esistente all'Ente, è posto nel flusso della durata temporaria. Il compimento della esplicazione, e il passaggio perfetto dall'esistenza potenziate all'esistenza attuale, forma il fine del secondo ciclo, riunendo nel modo più intimo l'esistente al suo principio, senza scapito della individualità propria. In questo secondo corso, l'esistente è perfettibile, e non diventa perfetto, se non dopo averlo adempiuto, e quando al tempo sottentra l'eterna immanenza. L'esplicazione successiva delle nostre potenze è il periodo della perfettibilità delle esistenze: il compimento di essa è lo stato perfetto. Egli è adunque manifesto che l'attuazione totale delle nostre potenze non potendo prevenire l'uscita dell'ultimo ciclo, la nostra facoltà intelligente non può attuarsi appieno negli ordini della vita terrena. La sovrintelligenza non è adunque altro, che *il sentimento della virtù intellettiva non esplicabile nel corso del tempo, e innanzi all'esito del secondo ciclo creativo.* Perciò la morte fu da noi definita per questo rispetto *le conversione del sovrintelligibile in intelligibile, e il compimento della cognizione ideale* [1].

Lo stesso principio, che ci fa presentire questa virtù intellettuale, quaggiù infeconda, ce l'appalesa, come intrinsecamente diversa da quella, che si attua di mano in mano sulla terra, mostrandocene il compimento avvenire, non già come una semplice ampliazione della nostra apprensiva, ma come una conoscenza di un altro genere. Il che non dee parer troppo mirabile, essendo conforme alla natura dell'istinto; il quale non pur sente sè stesso, ma si distingue dalle altre inclinazioni di specie diversa. Ora siccome ogni potenza arguisce un oggetto corrispondente; il sovrintelligibile non è da noi concepito, come un'amplificazione dell'intelligibile, la quale si vantaggi soltanto di estensione e di gradi, ma come una entità obbiettiva del vero ideale affatto diversa da quella che alla nostra apprensione soggiace. Ma in che consiste questo divario? Ciò è quello, che non possiamo sapere; perchè altrimenti, il sovrintelligibile non sarebbe tale. Tuttavia, il sentimento che abbiamo della nostra potenza, è bastevole ad accertare il fatto, e a somministrarcene una co-

[1] Tom. I, p. 323.

noscenza generica, dedotta dall' analogia dell'intelligibile. La quale si fonda pure nel senso, che abbiamo della potenza complicata, ed è corroborata dalla religione, che non potrebbe rivelarci i misteri coll' aiuto di concetti analogici, se non corresse una convenienza reale e una somiglianza fra l' intelligibile e il sovrintelligibile.

La coscienza di una virtù implicita porge l' idea generica della sua esplicazione, e dell'atto, che la conduce a compimento. Or siccome l' intendere presuppone un oggetto intelligibile, la potenza d' intendere arguisce un oggetto suscettivo d' intelligibilità. Da quella parte adunque della forza intellettiva, che non può attuarsi negli ordini presenti, si deduce l'esistenza di un oggetto proporzionato, e di un sovrintelligibile obbiettivo; tanto che il concetto di questo nasce dalla sovrintelligenza, e non è converso; nel che consiste, come avvertimmo, la specialità di questa potenza conoscitiva, e la sua similitudine coll' istinto. L' idea del sovrintelligibile, come vero, e come bene, rampolla dal sentimento oscuro e profondo di poter conoscere e godere, non solo più largamente, ma altramente, che non si conosce e non si gode in questa vita. Un tal concetto si radica subbiettivamente nel senso della nostra potenza; ma diventa obbiettivo, perchè ogni virtù sentita suppone un oggetto. Ora siccome l' attuale oggetto della mente nostra è la formola ideale, ne sorge in noi la nozione vaga e generica di un lato recondito di essa formola, nel quale risegga l' oggetto arcano della sovrintelligenza. Laonde ci rappresentiamo il sovrintelligibile, sotto il concetto dell'ente in astratto; perchè l' Ente concreto e assoluto essendo il termine attuale dello spirito, l'esplicazione possibile della facoltà conoscitiva dee aver per oggetto un non so che d'inescogitabile, un'appartenza occulta dell' Ente e delle cose reali, non possibile a pensare altrimenti, che col concetto generico di esso Ente, spogliato della sua concretezza. L' idea astratta di entità è un mero simbolo del concreto, formante il sovrintelligibile [1]. Il quale perciò risiede nell' Ente e nell' esistente, in quanto possono bensì essere appresi, ma nol sono veramente dallo spirito; e per tal verso acquista un valore affatto obbiettivo.

In virtù di questa nota obbiettiva del sovrintelligibile, lo spirito nostro il considera come incorporato alle varie membra della formola ideale, e colloca in esso l' origine del nesso misterioso, che il termine mezzano ha coi due estremi di quella. L' Idea, nell'affacciarsegli, gli si presenta come bilaterale, e questo doppio aspetto si rinnovella in tutti

[1] *Theor. del Sovr.*, num. 61, p. 55, 56, 57.

gl'intelligibili. Ella è chiara e oscura, lucida e tenebrosa ad un tempo: si comunica all'intuito dal lato chiaro; ma la sua luce rampolla da un punto oscurissimo. La faccia chiara e, per così dire, il disco visibile dell'Idea, è il solo punto di essa, che abbia consorzio coll'intelletto, irraggiandolo colla sua propria luce. La faccia oscura gli si sottrae: non si lascia presentire altrimenti, che per la sua scurità: mostrasi, come dire, fuggendo: la mente nostra la coglie, come gli occhi del corpo apprendono le tenebre. Or che cos'è questa concomitanza del sovrintelligibile coll'intelligibile, se non l'effetto dell'esser noi consapevoli, che ad ogni atto dello spirito s'accoppia una potenza conoscitiva, superiore alla cognizione che abbiamo in effetto? Ma se corre dal canto nostro la possibilità di più conoscere, dee trovarsi nell'oggetto una conoscibilità più estesa di quella, che ci è manifesta; e la parte obbiettiva non conoscibile dee essere maggiore dell'altra, sia perchè si collega col concetto generico dell'infinità ideale, e perchè la potenza implicata d'intendere, che in noi sentiamo, sovrasta alla potenza esplicata. Oltre che, la potenza è maggiore dell'atto, non solo per essere più estesa, e spaziare più largamente, ma eziandio perchè l'atto deriva dalla potenza, e non viceversa. Accoppiando la preminenza estensiva colla preminenza logica della facoltà sull'atto, e traportandola nell'oggetto, anzi immedesimandola, come ci è forza, colla infinità obbiettiva dell'Idea, ne conchiudiamo la maggioranza ontologica del sovrintelligibile sull'intelligibile; la quale deriva dall'essere il sovrintelligibile più ampio assai dell'intelligibile, e dal costituire il principio logico di esso. Il sovrintelligibile, considerato in questo doppio rispetto verso l'intelligibile, dà origine al concetto metafisico di essenza. L'essenza è adunque l'inconoscibile della cosa, considerato come più esteso del conoscibile, e principio di esso.

L'essenza è in effetto la fonte di tutte le proprietà, che si trovano negli obbietti. Ella forma il lato oscuro dell'Ente, e conseguentemente delle esistenze; e atteso la sua maggioranza ontologica sull'intelligibile, noi consideriamo l'essenza come principio costitutivo delle cose, e non già le cose come principio dell'essenza. Perdonimi l'illustre Rosmini, se piglio il vocabolo di essenza in un senso diverso da quello che gli è da lui attribuito, e se scostandomi dal suo parere, stimo di conformarmi meglio al significato primitivo e più legittimo della parola. Egli intende per essenza i caratteri distintivi delle cose, in quanto sono da noi conosciute e pensate come possibili. Non rifiuto già quest'applicazione della voce, approvata dall'uso; ma credo che per ubbidire a questo, e nello stesso tempo osservare la precisione scientifica, sia bene chiamare con molti filosofi i prefati caratteri essenze razionali, per di-

stinguerli dalle essenze reali, che sono inescogitabili [1]. E lo stesso uso della voce nel primo caso, ne accusa la minore proprietà; solendosi chiamare essenze le note generiche o specifiche degli oggetti, perchè tali caratteri sono, rispetto agli accidenti, ciò che è l'essenza nel significato più proprio, riguardo all'intelligibile, vale a dire la base logica di esso. Il che mi par risultare, così dal valore che si dà al vocabolo nel linguaggio erudito e scientifico, come da quello che gli è per ordinario conferito dal popolo (35).

La maggioranza ontologica del sovrintelligibile sull'intelligibile, e dell'essenza sull'Ente, non fu affatto ignota ai filosofi Gentili (36). Nelle dottrine dell'antico emanatismo e del panteismo, che ne deriva, il sovrintelligibile, cioè l'Ente irrivelato, inescogitabile e ineffabile, viene considerato come l'Ente primo e la fonte secreta dell'intelligibilità stessa [2]. Secondo la mitologia zendica, Arimane pare più antico di Ormuzd suo divino competitore [3]; non già come simbolo del male, ma come emblema dell'incomprensibilità di Zeruane, e delle tenebre eterne; giacchè il dualismo iranico sembra in parte simboleggiare il doppio aspetto, in cui l'Idea ci si palesa e nasconde. E veramente l'imagine delle tenebre immense ed eternali, che trovasi nelle tradizioni più antiche, adombra la preminenza del sovrintelligibile [4]; e fu adoperata nelle divine scritture come un simbolo acconcio, per significare l'incomprensibilità perpetua, che farà il supplizio intellettivo dei reprobi, impediti di poter compiere il secondo ciclo creativo, e moralmente disgiunti dall'Intelligibile. Il quale diventa, fino ad un certo segno, sovrintelligibile pei riprovati, come il sovrintelligibile si rende intelligibile ai comprensori. Ma per tornare all'opinione degli emanatisti, si vuol avvertire ch'ella separa il sovrintelligibile dall'intelligibile, per un artifizio dell'immaginativa; laddove, la distinzione effettiva, che corre tra quelli, non arguisce nell'Ente

1 La voce *essenza* si può anche adoperare, senz'alcuno aggiunto, nel senso del Rosmini, ogni qualvolta il contesto determina tal senso, e cessa ogni rischio di equivoco.

2 Mostreremo nel secondo libro le tracce di questa idea, specialmente nelle dottrine iraniche, indiche, egizie e pelasgiche.

3 ANQUETIL, *Mém. de l'Acad. des Inscript.*, tom. XXXVII, p. 615, 616, 617. Il concetto originale di Arimane, o *Aghrò mainyus*, ha molta convenienza con quello delle dee madri, di cui parlammo nel precedente capitolo. Il Lajard congkiettura che i Caldei lo chiamassero *Sitna* (*Rech. sur le culte de Vénus*, Mém. I, p. 11, 12), nome certamente non estrano al biblico Satana.

4 Gli Egizi, secondo Damascio, consideravano *le tenebre incognite e l'oscurità impenetrabile* come il primo principio. (MIGNOT, *Mém. de l'Acad. des Inscript.*, tom. XXXI, Mém., p. 221).

una moltiplicità reale (rispetto agli ordini meramente razionali), ma solo un difetto nella nostra virtù intuitiva. Il sovrintelligibile è l' Ente, come inescogitabile, e posto nell' atto assolutamente primo; il cui concetto, travasandosi, per via del secondo, nel terzo termine della formola, crea la nozione della materia prima ed informe, cara ai cosmologi e ai filosofi della gentilità vetusta. Come la luce fu la prima forma creata, che rese visibile l' informe caos; così l' Intelligibile è la luce spirituale, l' Ente nell' atto secondo ed estrinseco (giusta il nostro modo di concepire), che svela in parte allo spirito il sovrintelligibile assoluto, cioè l' Ente nell' atto primo intrinseco ed immanente. E come la luce, manifestando sè stessa, si diffonde eziandio e riverbera più o meno sulle parti oscure degli oggetti; così l' Intelligibile rischiara in qualche modo col suo proprio splendore le verità che trascendono la nostra apprensiva; e ce le mostra al barlume delle analogie. La rivelazione fa negli ordini spirituali ciò che la luce riflessa o rinfranta nel sensibile universo.

Il sovrintelligibile, rispetto alla natura subbiettiva del suo principio, e all'impenetrabile realtà del suo oggetto, è veramente il *numeno* di Emanuele Kant, e la base della sola filosofia trascendentale, che torni possibile allo spirito umano. Il filosofo tedesco piantò il suo sistema sovra una confusione dell' intelligibile col sovrintelligibile, e attribuì a quello ciò che a questo appartiene. Noi veggiamo il primo in sè medesimo, e per suo mezzo apprendiamo il secondo, come quello che non può essere pensato, se non è rivestito di forma cogitativa; la quale, dotata di realtà obbiettiva, per ciò che spetta all' intelligibile, diventa subbiettiva e fenomenica, in quanto si applica al sovrintelligibile, che qual realtà inarrivabile, risponde al *numeno*, e qual nozione subbiettiva, al trascendentale della filosofia critica. Se non che, le forme subbiettive del Kant hanno una mera apparenza obbiettiva; laddove l'obbiettività del sovrintelligibile ci è certificata da quella dell' intelligibile. Ma salvo questo divario, l' identità fra i due concetti del criticismo e il nostro è perfetta; quindi è, che altrove accennammo, il sovrintelligibile essere una incognita obbiettiva, che altri pensa, simboleggiandola con un concetto subbiettivo, nato dall' intelligibile, e spogliato di obbiettività, mediante il processo astraente della riflessione [1].

Questo punto cardinale della filosofia critica contiene uno sbaglio di metodo e di applicazione. L'idea generale, che porge alla prima Critica del Kant la sua base, è vera in sè stessa: l' errore sta nell' attribuire alla

[1] *Teor. del Sovr.*, num. 59, p. 53, 54.

ragione una dote, che conviene soltanto a una facoltà superiore e sovrarazionale. Il filosofo tedesco si sviò dal vero, scambiando il soggetto della teologia rivelata con quello della metafisica, e subbiettivando assolutamente l'intelligibile, che è obbiettivo in sè stesso, e non può smettere questa proprietà, se non in quanto si adopera, come un mero segno del sovrintelligibile. Così l'Idea esprime in sè medesima la realtà suprema; ma il concetto astratto dell'ente, che se ne deduce, e si accomoda al sovrintelligibile, è un pretto fenomeno intellettivo, come ogni astrazione, e un simbolo adoperato ad esprimere un concreto perfettamente ignoto. Il criticismo, incalzato logicamente dal suo principio, sentenziò per impossibile ogni metafisica, scambiando la più nobil parte della filosofia naturale colla metafisica rivelata; la quale è la sola scienza razionalmente inaccessa all'ingegno umano. Ma questa medesima dote della teologia positiva presuppone necessariamente che si trovi una scienza razionale possibile; altrimenti lo stesso problema non si può pensar nè proporre, non che risolvere; il che avrebbe dovuto essere avvertito da Emanuele Kant, le cui conclusioni sulla impossibilità della metafisica, essendo dogmatiche, e non scettiche, argomenterebbero, quando fossero vere, una dottrina più alta e inconcussa. E qui si noti un caso singolare; il quale si è che il nemico capitale della metafisica, l'uomo che diede lo sfratto ad ogni ontologia razionale, come ad un tentativo d'impossibile riuscimento, introdusse in religione un pretto razionalismo teologico [1]. Per tal modo, mentre da un lato apriva allo scetticismo un larghissimo campo nelle scienze speculative, mutando l'intelligibile in sovrintelligibile, egli negava dall'altro lato il sincero e genuino sovrintelligibile, convertendolo nel suo contrario. Vero è che il suo Cristianesimo razionale si fonda nella ragion pratica, e non già nella ragion pura, e che, come lavoro scientifico, è cosa debolissima, e poco degna di un tanto filosofo. Ma è vero altresì che la Ragion pratica del criticismo ripugna onninamente alla sua sorella, e non si può per alcun verso conciliare coi principii speculativi e fondamentali di tutto il sistema critico. Così quel profondo ingegno, dato un solenne bando alla ragione umana, giunse ad affermare che il Cristianesimo non è altro che essa ragione, cioè una chimera; tanto è difficile al razionalismo l'essere d'accordo seco e col retto senso degli uomini.

Il sovrintelligibile è conosciuto positivamente, per via di analogie rivelate. Fuori della rivelazione, se ne ha solo un concetto generalissimo, composto della nozione astratta di ente, e di un'attinenza negativa verso

1 Vedi la sua operetta sulla Religione ridotta ai termini di ragione.

l'intelligibile. Ma questa nozione affatto generica riceve pure dalla ragione alcune determinazioni speciali, alle quali lo spirito è condotto dalla sintesi degl' intelligibili, cioè dal raziocinio. Di qui nascono i misteri naturali, vale a dire, alcuni sovrintelligibili particolari e determinati, come, verbigrazia, l'eternità e l'immensità divina, che siam forzati di ammettere, in virtù degl' intelligibili [1]. Questi arcani razionali non sono altro in sostanza, che l'arcano universalissimo del sovrintelligibile, cioè l'essenza, in relazione con qualche speciale intelligibile. Per poterli pensare, noi siam costretti di vestirli con simboli intellettivi; i quali, se non vengono presi per quel che sono, come semplici emblemi e concetti di valor subbiettivo, e si reputano invece dotati di obbiettività e concretezza, occasionano molte antinomie, razionali, analoghe a quelle della filosofia critica. Così, verbigrazia, i concetti dell'eternità e dell' immensità divina riescono antinomici, se, confondendo il simbolo colla cosa simboleggiata, si pigliano per un tempo e uno spazio infinito, se l' immenso e l'eterno si raffigurano cogli schemi dello steso e della successione. La vera antinomia non consiste, come vuole il Kant, nella pugna degl'intelligibili seco stessi, ma bensì in quella dei sovrintelligibili cogl' intelligibili, occorrente ogni qual volta l'elemento concreto de' secondi si trasferisce ne' primi. Perciò nel concetto dei misteri razionali si vuol distinguere accuratamente l'idea effettiva e reale della cosa dal simbolo o fenomeno che l' abbigliano e cuoprono. Questo ha solo un valor subbiettivo, non potendosi attribuire realtà di sorta all'elemento razionale, trasportato fuori del suo proprio seggio, e applicato a un oggetto diverso, col quale ha unicamente una convenienza analogica e rimotissima.

La realtà del sovrintelligibile arguisce l' imperfezione dell' intelligibile a rispetto nostro; perocchè, se questo fosse assoluto, quello non potrebbe darsi in natura. L' Ente è intelligibile per sè stesso: le esistenze il sono per via dell' Ente: l' essenza che dal primo membro si deriva nell' ultimo, discorrendo pel termine tramezzano (giacchè l' essenza assoluta crea le essenze relative), sovrasta interamente all' umana apprensione. L' incomprensibilità delle essenze fa segno che l' intelligibilità assoluta ci è comunicata in modo imperfettisimo, e che quindi la mente nostra non è identica alla divina, secondo il dogma dei panteisti. Le essenze, comprese nell' Intelligibile assoluto, qual è in sè stesso, sono intelligibili, rispetto a Dio, benchè eccedano i confini dell' intelligibile relativo, che è quasi una luce di riverbero trasfusa negli spiriti creati. Ma l' Intelligibile è in sè medesimo uno, indiviso, perfetto, incommutabile. Dunque il di-

[1] *Teor. del Sovr.*, not. 19, 38, 41, p. 388, 396, 397 398, p. 401, 402, 403.

vario che separa l' intelligibilità assoluta dalla relativa, non può procedere dall' indole intrinseca dell' Intelligibile, ma solo dalle nostre attinenze verso di esso. La virtù conoscitiva dell'uomo, essendo contingente e finita, non può partecipare in modo adequato alla natura dell' Intelligibile assoluto. Perciò anche i comprensori non possono fruire dell' Intelligibile, e possederlo alla stessa guisa, che egli possiede sè stesso, come intelligente. La nostra conoscitiva è difettuosa perchè creata, ed è creata perchè esistente; onde segue che fra l' intelligibile assoluto e l' intelligibile relativo corre lo stesso intervallo, che fra l' Ente e l' esistenza. L'esistenza presuppone l'Ente, è in esso, e da esso, ma non è l'Ente; così anche l' intelligibilità relativa presuppone l' assoluta, vi s' inviscera, ne rampolla, ma onninamente se ne distingue. Or che cos' è l' intelligibile assoluto, se non il sovrintelligibile? Dunque il divario, che passa fra l' intelligibile a rispetto nostro e il sovrintelligibile, e il nesso che gli lega insieme, somigliano alla discrepanza e all' attinenza che l' esistente ha verso l' Ente. Perciò nello stesso modo, che dall' Ente si crea l' esistente, il sovrintelligibile genera l' intelligibile relativo, e ha verso di esso una ontologica maggioranza, come la causa creatrice sovrasta alle sue fatture. Il mistero è superiore all' assioma e al teorema razionale, la fede alla cognizione, la rivelazione alla ragione, la teologia alla filosofia, senza però che il primo termine pregiudichi alla ragionevole indipendenza del secondo in ciascuno di questi accoppiamenti. Il che in vero non si accorda troppo bene colle opinioni che sono in voga; ma egli è d' uopo aver pazienza e rassegnarsi di buon grado alla inesorabile necessità delle cose e della logica, che si burla delle nostre ripugnanze, e persino (temerità singolare) del tempo e della moda.

La pretensione di negare il sovrintelligibile, ovvero di esplicarlo, facendolo discendere dalla sua altezza, sottordinandolo all' intelligibile e travisandolo a foggia di esso, è un antico peccato della filosofia. Le sette sacerdotali dell'Oriente, e le scuole di genio ieratico, benchè laicali, che che fiorivano nell' antica Grecia, presentirono il sovrintelligibile razionale, come serbavano alcune vestigie tradizionali del rivelato; ma non seppero filosoficamente analizzarlo, nè connetterlo coll' intelligibile. Platone stesso, per quanto ci è dato di penetrare le tenebre diffuse su questa parte della sua dottrina, non assegui se non molto imperfettamente la cognizione dell' Intelligibile, poichè le idee moltiplici, che compongono il suo Logo, sono l' Idea considerata non in sè stessa, ma ne' suoi riguardi verso le esistenze che ne derivano, non già come da causa creatrice, ma come da causa semplicemente ordinatrice. Nè veramente il discepolo di Socrate poteva levarsi più alto, atteso il falso processo scientifico ricevuto dal-

l' emanatismo primitivo e connaturato più o meno all'antico senno di tutti i popoli eterodossi. I neoplatonici si sforzarono di andar più oltre, e aiutandosi coi frantumi delle varie tradizioni, mettendo in opera le forze di un grande ingegno speculativo, e usufruttuando tutti i sussidi dell' antica cultura, salirono all' Idea, e tentarono persino le regioni superiori e inaccessibili, dove lo spirito umano è costretto a fermarsi. Ma, siccome essi avevano prese le mosse dall' esistente, e procedevano, senza saperlo, pel sentiero del psicologismo, sviaronsi nel loro cammino, scambiando i concetti razionali e i dogmi della tradizione colle vuote astrazioni dello spirito, o coi fantasmi della immaginativa. Oltre che, non contenti di appurare la realtà del sovrintelligibile, vollero penetrarlo e dichiararlo concretamente, lavorando pure di fantasia, e adoperando, quasi materiali, i simboli dell' intelletto, per innalzare un fantastico edifizio. Gli stessi vizi ed errori son più o meno comuni ai Pitagorici antichi, e ai moderni panteisti di Germania e di Francia. Platone pertanto peccò per difetto, gli altri per eccesso. Quegli nel suo progresso speculativo non si alzò a sufficienza, e rimase di qua dal segno; questi vollero poggiar tropp'alto, e spaziare per que' campi amplissimi e sublimi, in cui non regge il volo debole ed icario dell'umano ingegno. L'uno si fermò nell' intelligibile secondario e riflesso, e non pervenne all' intelligibile primitivo, nè alla sua radice, che è la meta assegnata all' aringo filosofico: gli altri l' oltrepassarono, e riuscendo all' inconoscibile, all' inesplicabile, all' ineffabile, e avviluppandosi nelle frasi, come si vede negli ultimi Alessandrini, e segnatamente in Damascio [1], uccisero la scienza, rendendola impossibile, e spegnendo ogni luce colle caligini di una misticità eccessiva e ridicola. Tali furono le ultime conseguenze dell' emanatismo, e del psicologismo antico che, non potendo, a malgrado di sforzi incredibili, salire al pretto Vero, dovea annientarsi da sè medesimo, o chiudere il ciclo della filosofia gentilesca; la quale perì pel vizio interno che la rodeva, anzichè per l'odio pinzochero di Giustiniano, o per la regia indifferenza di Cosroe. La riconoscenza del sovrintelligibile come tale, è assolutamente richiesta per salvar la filosofia dai difetti e dagli eccessi che tendono del pari a corromperla [2]. La pusillanimità e la presunzione si debbono egualmente rimuovere dal metodo scientifico, che è la morale applicata alla scienza. Il sovrintelligibile e l'intelligibile, l' essenza e l' Ente, l'infinito e il finito, il mistero e l'evidenza, la rivelazione e la ragione, il sovrannaturale e la natura, costituiscono la grande

[1] Cons. RITTER, *Hist. de la phil.*, liv. 13, chap. 3, tom. IV, p. 552 559.
[2] *Teor. del Sovr.*, not. 29, 69, p. 386-389, 434, 435.

dualità obbiettiva del pensiero umano, che non si può trasandare o sbandire, senza nuocere al sodo sapere, e condurre la filosofia stessa, dopo un fiorire licenzioso e momentaneo, a fatale sterminio. La quale dualità suprema, che forma l'anello primitivo della scienza colla fede, giova egualmente alla religione, innalzandola sull' uomo, e assettandola sopra un altare inviolabile dai sacrileghi e calamitosi ardimenti dell'ingegno umano.

Se il sovrintelligibile generico non si può logicamente sequestrare dall'intelligibile, i sovrintelligibili particolari, sì naturali che rivelati, sono pur necessarii alla perfetta scienza razionale. Imperocchè gl'intelligibili sono pieni di mancamenti e di lacune; le quali non possono essere adempiute, se non dai misteri naturali e cristiani, chi non voglia supplirvi con vane formole algebriche, coniate dall'intelletto astraente, o colle finzioni poetiche della fantasia. Ma chi rigetta gli arcani rivelati dee pure in virtù della buona logica ripudiare gli arcani naturali immedesimando le cose e i concetti, per tôr via gl'intervalli smisurati che li separano. Quindi ne nascono quei conati rigidi o molli di panteismo aperto o mascherato, che compongono il corso eterodosso delle dottrine. Chi vuol rimuovere i misteri non accresce la scienza, ma l'ignoranza; e in cambio dei misteri particolari, che illustrano e compiono gl' intelligibili, finisce coll' ammettere un misterio universale che tutti gli annulla [1]. Dal che deriva quel disperato scetticismo, che nuoce non meno alla vita attiva, che alla speculativa, o quel dogmatismo falso e puerile, che impicciolisce e debilita gl'intelletti, riduce la filosofia al balbettare dell' infanzia, pregiudica e tiranneggia gli altri rami del sapere, e spegne ogni grandezza morale e civile; i quali morbi sono al dì d' oggi frequentissimi, e guastano i fruttiferi germogli della nostra cultura, introducendo un divorzio implacabile tra la scienza e la religione. Il solo cattolicismo, mantenendo il misterio rivelato nella sua integrità, e consacrandone l'inviolabilità suprema, provvede alla stessa conservazione degli arcani naturali, assicura alle varie discipline la libertà legittima, le salva dalla meschinità, dalla grettezza, dalla debolezza, dalla violenza, dall'anarchia, dalla corruttela, cooperando a metterle in fiore e ad arricchirle di nuovi incrementi.

I sovrintelligibili rivelati, presi isolatamente e, per così dire, alla spezzata, si affacciano allo spirito, come non so che di arbitrario, di frivolo, di capriccioso. E così dee parere, perchè altrimenti non sarebbero sovrintelligibili. Ma se si considerano nel loro complesso, e nelle loro atti-

[1] *Teor. del Sovr.*, not. 73, p. 439, 440, 441.

nenze reciproche, così fra loro, come cogl' intelligibili, l' aspetto si muta e si ravvisa fra questi vari elementi un' armonia tale, che togliendosi, o dimezzandosi, o alterandosi il sovrintelligibile, ne scapitano più e manco le verità razionali. Il sovrintelligibile rivelato fa parte dell' Idea perfetta: senza di esso, la cognizione ideale è tronca, dimezzata, caligante, e scema del suo proprio e nativo splendore. L' Idea del filosofo deista, ancorchè non si scompagnasse dalla perfetta formola razionale, sottostà di gran lunga a quella del teista cristiano: le idee platoniche, migliorate quanto si voglia, non possono competere colle idee evangeliche. Certamente Socrate, in cui fra tutti i savi dell' antica gentilità s' incarna meglio il tipo dell' idea razionale, non è comparabile, eziandio filosoficamente, a Cristo, che è l' Idea perfetta umanata.

Oltre ai punti capitali, chiaramente espressi dalla rivelazione, e determinati dal magisterio autorevole, i sovrintelligibili rivelati contengono un certo margine men chiaro e distinto, che lascia luogo alla varietà e libertà cattolica delle opinioni, e spesso si connette colle appartenenze dello scibile naturale, e specialmente della filosofia. Si trova nei libri sacri, e nei depositari più antichi, più immediati e, per dir così, più vivi della tradizione, una ricca copia di concetti, cenni, allusioni riguardanti l' origine e la natura delle cose, il progresso successivo delle esistenze, e altri punti di cosmologia e di metafisica, atte a dar qualche lume intorno ai punti più misteriosi della scienza umana, e ad aiutar le induzioni e le ricerche dell' erudito e del filosofo. Laonde giova il riscontrar tali indizi autorevoli coi frammenti dispersi per le memorie del gentilesimo. Ma tali investigazioni non sono fruttuose, e diventano anzi ridicole, se non vengono accompagnate in chi le fa da due condizioni che raramente si trovano insieme congiunte, cioè, da un sapere vasto e profondo per l' accurata interpretazione dei monumenti, e da una critica sagace e severa, che sappia guardarsi dalle frivolezze e dalle chimere, pesare adequatamente i probabili, e non agognare al certo, dove i giudiziosi si contentano del verosimile. Altrimenti, si rendono spregevoli le autorità più gravi, e le cose più reverende, secondo che, per la tempra dell' umano ingegno, dal sublime al ridicolo lubrico è il passo. Dico questo, perchè mi pare che certi autori moderni, soliti a dilettarsi di tali inchieste, con tutta la bontà delle loro intenzioni, e le arguzie dello spirito, facciano talvolta increscere bonamente di loro. Com' è accaduto ad un valente accademico dei dì nostri, il quale fra le altre scoperte ha trovato che il seggio di Satana è sotto l' equatore, e ripete dall' influsso diabolico le arene boglienti, il color nero e l' inettitudine verso i progressi civili, comune agli abitanti dell' Affrica centrale. Se il difetto del retto senso ar-

guisce poca disposizione ad appropriarsi i benefici effetti della civiltà, i Negri dovranno credere che l'autore di questo bel sistema sia un lor confratello, nato e cresciuto nella zona torrida.

Il concetto del sovrannaturale è gemello del concetto del sovrintelligibile, ed esprime nell'ordine dei fatti ciò che viene significato dall'altro nell'ordine delle idee. Il sovrannaturale, per qualche rispetto, è il sovrintelligibile, trapassato e messo in atto nel giro delle esistenze, e risponde principalmente al terzo termine della formola ideale, come il sovrintelligibile consiste spezialmente nel primo (37). Il sovrannaturale è il miracolo preso nel suo più largo significato, come il sovrintelligibile è il mistero; e nella stessa guisa che questo è un vero riposto radicalmente nell'Ente [1], quello è un fatto che succede nel cerchio delle esistenze, e si collega coll'Ente, per via della creazione. L'atto creativo spiega adunque il miracolo, come spiega le esistenze. Il sovrannaturale, considerato *a priori*, piglia l'aspetto di una seconda creazione; imperocchè ogni atto creativo produce un complesso armonico di esistenze, che i Greci chiamano Cosmo; e siccome la natura è una, l'atto creativo di essa ci si rappresenta altresì come unico. Ora l'ordine sovrannaturale, essendo un nuovo corso di esistenze, un nuovo Cosmo spirituale, distinto dal primo, ci apparisce come l'effetto di un secondo atto creativo. Dico che ci apparisce, non che sia realmente; perchè in Dio l'azion creatrice è unica e semplicissima. Ma nel suo termine estrinseco quest'atto si moltiplica, in quanto si moltiplicano i suoi effetti organici, cioè le armonie create. La natura e il sovrannaturale sono due armonie distinte, benchè s' intreccino insieme nel tempo e nello spazio, e concorrano a produrre un'armonia universale ed unica, come il suo principio. Vedesi pertanto che il concetto di sovrannaturale indica una relazione, e quindi una distinzione di due ordini armonici, e componenti l'ampio circuito delle cose create. I popoli più rozzi ammettono confusamente tanti atti creativi, quanti sono i fenomeni che hanno dinanzi agli occhi; onde per loro tutto è miracolo La quale opinione si appalesa chiaramente nel culto dei fetissi; per cui, nello stesso modo che l'Idea si moltiplica a proporzione degl'individui, s' induce la stessa moltiplicità nell'azione causante e mondiale di essa [2]. Di qui nasce anche l'Idea di magia, comune a tutti i popoli barbari o selvaggi, e alla moltitudine rozza, eziandio fra i popoli colti, ma propria in modo speciale delle

1 Il mistero si fonda sempre nell'essenza delle cose. Ora l'essenza delle esistenze, come possibile, fa parte dell'essenza increata.

2 L'ho avvertito nel capitolo precedente, in proposito dei Mochissi di Loango.

nazioni idolatriche, e dedite al culto dei fetissi; presso le quali bene spesso si confonde colla religione, od occupa un luogo distinto, ma non meno notevole, ha i suoi sacerdozi, i suoi ordini, le sue leggi, e fa una società segregata, potente e formidabile [1]. L' idea di magia è il concetto

[1] La storia della magia e specialmente della magia goetica, è ancora coperta da molte tenebre. Tuttavia io noto che le due stirpi, in cui mostra avere ab antico fino ad oggi ottenuto maggior signoria, sono i Finni, ramo mongolico, e i Negri, opposti e diversissimi di colore, di fattezze, di clima e di domicilio. Piglio il nome di Finni in senso generico, per esprimere quella parte della razza gialla, che abita a tramontana del nostro continente, oltre il sessantesimo grado di altezza polare, e si suddivide in molte e diverse popolazioni. Ora i Finni e i Negri convengono insieme nel far professione di dualismo, e accennano ad una origine iranica, che del resto è comune a tutti o quasi tutti i popoli. Il Jumala e il Percàl dei Biarmiesi o Permiani, e dei Lapponi sono notissimi. Men noti sono il Zambi e il *Zambi-a-n'bi* dei Loanghesi, il Sumàn e l'Alastòr dei Fanti, il Gunia e il Tuquoa degli Ottentotti (WALCKENAER, *Hist. gén. des voy.*, tom. XIV, p. 362, 363, tom. XI, p. 444, 445, tom. XV, p. 378, 371, 373), e gli altri dualismi affricani; giacchè poche sono le tribù idolatriche della Nigrizia, che non ammettano la dottrina dei due principii (MALTE-BRUN, *Préc. de la géogr. univ.*, liv. 166. BALBI, *Abr. de géogr.*, p. 830) Ora la magia goetica si connette manifestamente col culto del cattivo principio, e non può darsi senza di esso; tanto che, se si considera la natura di tale superstizione, e perfino il suo nome, l'origine iranica di essa è molto probabile. La qual probabilità è avvalorata dalle attinenze storiche ed etnografiche. Quanto ai Negri, mi riserbo a provare che la razza etiopica ebbe una culla asiatica, e che fiorì nell' Iràn, nell' India, e forse in una parte dell'Oceania, prima di spargersi pel continente affricano; e mi confido di poter recare qualche raggio di luce su questo punto difficile di geografia storica. Mostrerò che le induzioni storiche avvalorano le morali; giacchè la barbarie di quella schiatta infelicissima, che alcuni vorrebbono far credere inetta a partecipare i benefizi civili, cuopre bene spesso i vestigi di un' antica cultura, che spicca or nelle lingue bellissime, or nei residui delle caste ieratiche, ora in certi usi religiosi o civili, ora in quelle singolari instituzioni mezzo religiose e mezzo politiche, i cui ordini presuppongono una civiltà meno immatura; quali sono il Mumbo Jumbe dei Mandinghi (WALCKENAER, *Hist. gén. des voy.*, tom. IV, p. 271-274), il Purra dei Fulli, (*Foulahs, Foulis, Poules. Ibid.*, tom. VII, p. 190, 191, 319-322, e il MALTE-BRUN, *Préc. de la géogr. univ.*, liv. 164), l'Egbo dei Calabresi (WALCKENAER, *Op. cit.*, tom. XI, p. 475), i Nequiti (*N' quits*), e gli Atombali del Congo, (*Ibid.*, tom. XIV, p. 152, MALTE-BRUN, *Op. cit.*, liv. 167), e altri ancora. D' altra parte la parentela degli Egizi cogl' Indi, e di entrambi coi Cinesi e cogli antichi abitanti del Messico, comprovato dai monumenti, mostrano che gli uomini bianchi e gialli diffusi dal Gariep (l' Orange), da Meroe, da Titeroigotra (Lanzarota), da Semiramocerta (Van), e da Battro (Balkh), fino a Culuhacan e a Tula nel nuovo mondo, poss... ttero in origine una civiltà unica, e abitarono le stesse sedi; le quali al... e nell' Iràn e nelle prossime regioni non possono collocarsi. Ora c... [illegible] frivole congghietture

ıi sovrannaturale guasto e alterato dai fantasmi dell' emanatismo e del ɩoliteismo, come si può raccogliere dalle etimologie gaeliche degli antihi Irlandesi [1]. A mano a mano che lo spirito dell' uomo si erudisce, e i leva alla contemplazione delle leggi generali della natura, il cerchio lello straordinario si ristringe; onde i popoli più culti limitano l' atto reativo agli eventi più discrepanti dall' ordine consueto, come gli antihi Etruschi e Romani che recavano a portento i fulmini, i mostri, e gni accidente che avesse dello strano e del singolare. Per una ragion onforme, la falsa squisitezza del sapere, tralignante al sensismo e al azionalismo (che è una vera barbarie, addobbata alla civile), come quello lell' età nostra, si crede di aver toccata la cima della sapienza, togliendo ıffatto di mezzo il sovrannaturale; senza addarsi che con esso annulla a natura, come quella che non può intendersi segregata dal suo correativo. La natura, secondo il panteista, essendo sola, s' immedesima col oncetto di sovrannaturale, e non differisce essenzialmente per questo ato dal rozzo sentimento di chi adora i fetissi; tanto è vero che i falsi ɩrogressi riconducono lo spirito ai rudimenti, onde mosse. La vera filoofia e la scienza perfetta, considerando il complesso dei fenomeni e delle eggi universali del mondo come un' armonia unica, non che ripudiare l sovrannaturale, lo ammettono a guisa di un ordine diverso, che coeiste e s' accorda mirabilmente con quello di natura.

E non solo i due concetti del sovrannaturale e della creazione s'inrecciano insieme, ma sono indivisi e inseparabili. Perciocchè, essendo ı natura opera della creazione, l'atto creativo è sovrannaturale, come la ausa efficiente è superiore al suo effetto. Senza che, il mondo, mostranosi ordinatissimo, arguisce l'intelligenza del suo fattore; e la sapienza

i analogie fortuite, ma con veri e sodi probabili, non è più difficile l'intendere, ome il dualismo, e le osservanze teurgiche e goetiche che lo accompagnano, ıettessero eziandio radice fra le nazioni finniche, prima che queste fossero rinıcciate verso il polo dalle succedenti irruzioni scandinaviche e slaviche, e abandonassero quelle regioni meno boreali, a cui accennano la bellezza e la sonoità delle loro lingue, e le tradizioni medesime dei loro nemici.

[1] Pictet, *Du culte des dieux cab.*, p. 12, 13, 14, 15, 16, e ib. not. 41, 42, 53, 4, 55, 62, 63, 65, 93, 94, 95, 110, 111, 112, 113, 114. La definizione, che queo autore dà di Aesar, che è il primo avasta dell' emanatismo ibernico, esprime capello l' idea del sovrannaturale; « Egli è essenza della essenza, motore del primo mobile, vincolo misterioso delle cose invisibili colle visibili, delle occulte colle manifeste. Egli è la potenza incomprensibile, che con perpetuo miracolo trae all' atto gli enti potenziali, e alla legge degli effetti e delle cause sovrasta. Il suo potere ha le note de[illegible] magica, onde Aesar era tenuto come un fattucchiero. » *Ibid.*, p. 12.

dell'artefice importa un fine, a cui l'artifizio s'indirizzi; giacchè, fuori di uno scopo ultimo, non può darsi alcun atto cogitativo. La natura ha dunque un fine che dee sovrastarle, non meno del principio di essa. Imperò la causa efficiente e la causa finale delle cose create, l'origine e l'esito delle esistenze, presuppongono del pari il sovrannaturale, cui tolto, l'universo, privo di cagione e di scopo acconcio, torna inesplicabile. D'altra parte, il principio e il fine sovrannaturale del mondo, riducendosi all'Ente stesso in relazione colle sue fatture, non si possono menomare nè togliere, senza oscurare o spegnere il vero ideale, e senza trasformare la natura in assoluto, considerandola come principio e fine di sè medesima. Non è perciò da stupire che la trascuranza o la negazione del sovrannaturale partorisse fin dai tempi più antichi l'emanatismo, il politeismo, l'ateismo, e gli altri delirii del pensiero speculativo; e che il razionalismo teologico dei giorni nostri, e la miscredenza di tutti i tempi, quando aspirano a un rigore scientifico, si traggano dietro il panteismo.

La formola della ragione ci porge adunque il concetto generico del sovrannaturale, come quello del sovrintelligibile. E siccome il sovrintelligibile, che è l'Ente nella realtà recondita della sua natura, è superiore ontologicamente all'intelligibile; così il sovrannaturale che, mediante l'idea di creazione, si riferisce al concetto delle esistenze, ha sopra di esse una maggioranza egualmente ontologica. D'altra parte, nella stessa guisa che la virtù creatrice dell'Ente deriva dalla sua essenza, il sovrannaturale ha la sua radice nel sovrintelligibile. Quando poi la natura si considera come già esistente, ogni nuova creazione piglia a suo riguardo l'aspetto del sovrannaturale e questo ci apparisce come una nuova creazione. E veramente il miracolo è la produzione di una forza nuova; e coloro che credono di poterlo esplicare, senza ricorrere alla virtù creatrice, se ne intendono assai poco. Si vogliono adunque distinguere due ordini di sovrannaturale; l'uno assoluto ed estemporaneo che è la creazione considerata universalmente; l'altro relativo che è una creazione particolare ed eccentrica, fatta nel seno di un ordine già creato, durante un'epoca temporaria che dianzi ebbe principio. L'uso volgare ristringe la voce di sovrannaturale a questo secondo significato, e noi gli ubbidiremo, senza però astenerci dal riprodurre il senso primitivo, dove il tenor del discorso lo consenta, e l'argomento il richiegga. Secondo l'intendimento più comune, il sovrannaturale appartiene al secondo ciclo creativo, e può definirsi *l'indirizzo speciale dato dall'Ente alle esistenze, per ricondurle a sè stesso, come ad ultimo fine* (38).

La formola razionale ci dà solamente una notizia generica del sovrin-

telligibile e del sovrannaturale: la rivelazione li determina, e li concretizza. E siccome il sovrintelligibile è un vero, e il sovrannaturale un fatto, la rivelazione circoscrive il primo cone dottrina, e il secondo, come storia. Essa è, rispetto al sovrintelligibile, una dottrina di misteri; riguardo al sovrannaturale, una storia di prodigi. E il prodigio si collega strettamente coi successi di natura, come il misterio colle verità razionali. Se togli l'arcano dei dogmi, la scienza diventa impossibile: se rimuovi la maraviglia degli eventi, la storia riesce inesplicabile. L'incredulità verso i dogmi reconditi della rivelazione nocque gravemente alle scienze speculative: la miscredenza verso i portenti pregiudicò alla filosofia della storia, creata dal nostro gran Vico, e le tolse di fare sodi e durevoli progressi. Ciò che oggi chiamasi in Francia filosofia della storia è per lo più un tessuto di generalità vuote, di astrattezze inconsistenti, di capricci spiritosi, d'ipotesi in aria o combattute dai fatti, di contraddizioni, di frivolezze e di chimere; tanto che è difficile il dar torto a coloro che disdicono a questi trastulli anco il nome di scienza. Il vizio però non appartiene alla disciplina, ma ai cultori di essa. Molti dei quali non mancano d'ingegno, e alcuni abbondano di erudizione; ma tutti o quasi tutti peccano dal canto del metodo, e penuriano di sodi principii speculativi; di cui la filosofia storica non può far senza, essendone un'applicazione speciale. Questo parto nobilissimo dell'ingegno, creato in Italia da un uomo cattolico, e negletto indegnamente dagl'Italiani, non curanti delle loro glorie, e vaghi solo delle vanità forestiere, cadde poco stante, alle mani dei Tedeschi, sagaci e dottissimi, ma sviati per un lungo errore dal vero; e poscia passò ai Francesi, spiritosi e frivoli; onde venne guasto dagli uni e dagli altri, per abuso o difetto di buone dottrine, colle frasche della miscredenza volgare, e col razionalismo teologico. Sarebbe ormai tempo che gl'Italiani lo ripigliassero, come cosa specialmente propria, e liberandolo dai sogni e dalle inezie, verso i suoi principii lo ritraessero, fermandolo sopra questa dignità inconcussa, che *l'ordine sovrannaturale è la sola chiave atta ad aprire, e dichiarare perfettamente la storia ideale del genere umano.*

Il carattere divino, versando nel sovrannaturale, viene dimezzato e alterato ogni qual volta Iddio si considera soltanto come autor di natura, senza ravvisarvi il principio di un ordine più eccellente e di più alte meraviglie. Imperocchè la natura, per quanto se ne aggrandisca ed esalti il concetto, è troppo inadeguata alla maestà suprema, ed è lontanissima dal rispondere alla virtù causante e infinita, come l'opera morale e ineffabile della grazia. La riforma fondamentale del pensiero moderno, e la critica efficace del sensismo, non potranno mai ottener l'intento, e sra-

dicare gli errori, se si contentano di ammettere l'intelligibile, senza levarsi al sovrintelligibile, considerandolo come radice di quello. Lo spurio razionalismo dei moderni si appaga di una notizia ideale, sottoposta all'analisi e alla esperienza, fornita di condizioni sensitive, ridotta allo stato di semplice fatto e di fenomeno, e quindi resa sensuale dal modo in cui vien concepita, e aliena affatto dalla maestà e purezza originale dell'intuito. Un tal metodo, che pareggia essenzialmente l'indole dell'intelligibile a quella del sensibile, si tira dietro la negazione del sovrintelligibile, come quello che non può acconciarsi così di leggieri alla trasformazione. Ma il vero si è che l'intelligibile dei moderni razionalisti è solo un'ombra vana, e una larva menzognera, che ha poco o nulla di comune col concetto espresso da questa parola; il quale non può aversi in conto di un fatto, nè sottoporsi ai limiti dell'osservazione e dell'esperienza successiva. Perciò quando l'intelligibile è ben preso, e tenuto per quello che è, si diminuisce l'immenso intervallo che lo divide dal sovrintelligibile, e un metodo analogo guida alla cognizione di entrambi. Conciossiachè il sovrintelligibile è pure estemporaneo; e non solo i dogmi misteriosi, ma gli stessi eventi oltranaturali, sebbene nella lor sensibile comparita appartengano al corso del tempo, tuttavia non intrecciandosi naturalmente coi fenomeni antecedenti o seguenti, manifestandosi come casi isolati, destituiti di cagioni e di effetti naturali, e movendo da un principio estrinseco e superiore, escono fuori della successione temporanea, e non hanno valore di regresso, nè di progresso. Quindi annullasi l'obbiezione precipua dei sensisti e dei razionalisti contro i miracoli e i misteri, dedotta da ciò che gli uni ostano alla continuità delle leggi naturali, ai dettati della esperienza, e gli altri alla evidenza di ragione; imperocchè il campo del prodigio, come quel del mistero, essendo sovrasperimentale e sovrarazionale, e la rivelazione, che insegna il primo, come la forza che produce il secondo, versando fuori del tempo, l'apparizione loro dee essere discontinua e istantanea, nè può aver connessione colla durata successiva, se non in quanto riguarda gli eventi naturali, che precedono e seguono.

L'ordine sovrannaturale della grazia compone, rispetto agli uomini, il secondo ciclo creativo. L'effetto della creazione prima è la natura; della seconda, la grazia. L'una è autrice della vita temporale, e ha ragione di mezzo e di apparecchio; l'altra genera la vita eterna, e ha virtù di termine e di compimento. E perciocchè il primo ciclo creativo, rispetto alla natura materiale, si può partire in due epoche, l'una di creazione primitiva, e l'altra di formazion cosmogonica; il ciclo sovrannaturale si può distinguere parimente in diversi spazi, dei quali l'uno è di moto e di

preparazione, e si stende fino a Cristo, l'altro di adempimento e di pausa, duraturo sino all'esito dei tempi: nel qual secondo periodo, la notizia dell'Idea, divenuta incapace di nuovi acquisti integrali (differentissimi dagli scientifici, i quali non possono e non debbono aver fine), presiede alla cosmogonia spirituale, e organizza successivamente il Cosmo cristiano, cioè la Chiesa. Ma il ciclo sovrannaturale può parere arbitrario, e rendere imagine di una capricciosa aggiunta, se non si ha l'occhio alle sue attinenze col primo ciclo creativo; e benchè, discorrendo *a posteriori*, risulti dal fatto, non è possibile il riconoscerne *a priori* la ragionevolezza, se non se ne mette in luce l'intrinseco nesso colla formola ideale.

La quale, come abbiamo già dichiarato, importa di necessità un secondo ciclo, perchè l'esistente, non essendo assoluto, nè potendo avere ragion di fine, dee convergere verso l'Ente, camminando con processo contrario a quello, che ne resse il moto, quando egli emerse dalla mano creatrice. La finalità dell'Ente dimostra apodilticamente il secondo corso, come la causalità arguisce la sussistenza del primo. Questo infatti, se si ragguaglia, non già colle esistenze, giusta lo stile degli emanatisti, ma colle essenze possibili ed eterne delle cose, è un regresso, cioè una partenza dall'Ente; laddove l'altro è un progresso delle esistenze medesime. Il regresso e il progresso si raffigurano da noi come coetanei, cioè riguardanti l'allontanamento da un termine preterito, e l'avvicinamento a una meta avvenire; e per questo verso la succession temporanea si può rassomigliare ad un circolo [1], la cui linea circonferenziale ritorna al punto onde mosse, vale a dire all'eterna immanenza. Il regresso e il progresso sono la divergenza dal sovrannaturale, e la convergenza verso di esso; giacchè la natura esce da questo termine, e vi aspira, come il principio ed il fine del moto sono entrambi nella quiete. L'esistente, partecipando dell'Ente e del nulla, e tramezzando fra l'uno e l'altro, nel passare dallo stato ideale di mera potenza allo stato reale, esce dall'Ente, e si accosta al nulla; secondo il qual rispetto, la creazione è una spezie di caduta, e costituisce il male metafisico degli Scolastici. Che se l'esistente si ferma fatalmente nell'ultimo punto della divergenza, senza rinvertire verso la sua origine, per difetto di attività intelligente e libera, si ha il concetto di materia; la quale è una esistenza, che non può ripiegarsi dallo stato reale verso l'ideale, nè concorrere a questo moto. Lo spirito all'incontro, dotato com'è di conoscenza e di arbitrio, può risalire, volendo, al suo principio; e questo ritorno si effet-

[1] Lo schema geometrico della linea diritta non differisce essenzialmente dall'altro, se si considera col Galilei, come la periferia di un circolo infinito.

tua mediante l'amore che nel suo grado iniziale è la moralità, e nel suo compimento, la beatitudine. Rispetto all'esistente libero, corre adunque questo divario fra i due cicli, che il primo è fatale e meramente ontologico per esso lui, come per l'altro universo; dove che il secondo è psicologico, volontario, morale, e quindi bisognevole di libera elezione.

Se abusando questo sublime privilegio, lo spirito, invece di aspirare all'Ente coll'affetto, se ne sequestra, e in sè stesso riposa, come nel suo ultimo fine, egli turba al possibile l'ordine morale dell'universo, si colloca in un grado somigliante a quello della materia, si accosta al nulla (per quanto il può una forza finita, inetta ad annientare di pianta, come a creare l'esistenza), e si rende incapace di compiere il corso assegnato. Questa insistenza finale degli spiriti creati in loro medesimi, questo divorzio spontaneo dell'affetto dall'Ente, sono la radice della immoralità, e di quella posa funesta nel male che compie il regresso, e perpetuandolo, trae dalla colpa il dolore, che la castiga. Il qual regresso è libero nel suo principio, nascendo da elezione; ma come tosto è incominciato, genera una spezie di necessità, non già fisica e assoluta, ma morale, per cui l'uomo scaduto dalla sua nativa perfezione, non è più in lena da ricondurvisi, e il suo arbitrio, tuttochè non sia spento, è così rotto e debilitato, che non basta a sortire l'effetto, se la virtù creatrice, infondendogli una vita novella, non soccorre alla sua fralezza. La causa di tanta impotenza si è che la mente creata, sottraendosi all'amore del suo principio, diventa schiava del corpo e delle cose sensibili: l'ordine violato nella region superiore cagiona un disordine equivalente nella subalterna; e lo spirito che si è avvilito e abbiettato, pareggiandosi alla materia cieca e inconscia del suo autore, diventa più fiacco di lei medesima che gli sovrasta e lo signoreggia. Così il mal morale muta in servo il principe del creato: lo trabalza dal primo nell'ultimo grado delle esistenze: lo rende più abbietto del verme che non intende, e del loto che non sente: lo riaccosta al nulla, onde trasse, senza però ricacciarvelo affatto, perchè ciò è privilegio della potenza creatrice. Ora tutta la nostra specie, dai tempi antichissimi fino ad oggi, si trova posta naturalmente in questa umile e misera condizione. L'uomo nasce e cresce allacciato e confitto nell'amore delle cose sensuali, e vive servo dei più ignobili affetti, se il braccio potente della religione non lo solleva, e liberandolo dal torbido lezzo, in cui si trova invescato, non lo trasporta sulle ali della fede e dell'amore a respirare un aere puro e salubre, sotto un cielo placido e sereno. La stirpe umana in universale, è affetta e travagliata da una corruzione cronica, inviscerata nella sua natura, onde il seme del bene, che pur non è estinto, non può attuarsi in modo conforme alla voca-

zione e ai bisogni di chi lo possiede. Se ciò non fosse, come spiegare quella perpetua vicenda di calamità e di sciagure che sono il patrimonio della nostra schiatta, e fanno del vivere umano un singolare martirio, in cui il martoriato non si distingue dal suo carnefice? Lo studio psicologico del cuore umano, che ciascuno può fare negli altri e in sè stesso, conferma la verità dolorosa di un fatto, onde il solo lume celeste, ci può additare l'origine. Il dogma del fallo primitivo è il sovrintelligibile rivelato, che illustra il fatto presente ed universale della impotenza umana a compiere il suo destinato, e rende ragione di un fenomeno discorde dall'armonia generale dell'universo.

La necessità razionale del secondo ciclo creativo, e l'insufficienza nativa degli uomini per toccare la meta, sono due fatti umanamente certi, ma difficili a comporre, senza un terzo fatto che a guisa di dialettico temperamento, s'interponga fra que'due primi e insieme gli accordi. Il quale consiste nella rintegrazion dell'uomo e nel ristoramento degli ordini naturali, che dee muovere di necessità da un principio più eccelso. La realtà dell'ordine sovrannaturale è dunque certa *a priori*, e non ci rimane altro, che a cercarne il concreto nella rivelazione, sola atta a determinare il rimedio del male, come ne specifica il nascimento. Nei due casi, il lume naturale ci porge soltanto una notizia confusa e generica, che vuol essere particolareggiata e circoscritta da più alto e copioso dettato. Il dogma che concretizza la nozione generalissima del ristauro sovrannaturale, è il fatto della redenzione che riassume e rende possibile il secondo ciclo creativo. Perciò il primo rito evangelico, che inizia alla grazia del divino riscatto, vien chiamato nel linguaggio cristiano una rigenerazione e una rinascita, come quello che ritorna l'uomo allo stato, in cui si trovava, quando fu compiuto il primo ciclo della creazione. E ritirandolo verso il suo principio, gli rende agevole l'indirizzarsi verso il suo termine; il che altrimenti troppo arduo, anzi impossibile, gli riuscirebbe; perchè l'antica colpa sostituì un germe di regresso a quella virtù di miglioramento, con cui il supremo artefice avea esaltate le sue fatture. L'annullamento del regresso, e il ristabilimento del suo contrario, così per l'individuo come per la specie umana, sono un effetto della ricompera, che incominciato e accresciuto colla promessa e coll'adempimento dell'opera divina, verrà solo compiuto da ogni parte coll'ultimo esito dei secoli e colla palingenesiaca trasformazione del creato. La storia ci mostra il principio regressivo della natura umana, e il principio progressivo della grazia, a fronte l'uno dell'altro: ce li mostra paralleli e avvicendati ad un tempo, combattenti insieme, or l'uno or l'altro preponderanti, e formanti una tenzone duratura quanto il mondo, e dipinta

a pennello dai miti zendici. Il predominio del regresso è lo stato paganico, il trionfo del progresso è lo stato cristiano: nell'uno la natura vince la grazia, nell'altro la grazia supera e nobilita la natura. Il gentilesimo e il Cristianesimo precedettero il fatto sovrannaturale della redenzione, e lo seguono; perchè innanzi a Cristo la stirpe eletta partecipava alla luce dell'Evangelio, mediante la dottrina acroamatica; e dopo Cristo, le resie, gli scismi, la miscredenza e i falsi culti superstiti presso molte genti, continuano e rinnovellano le ombre del paganesimo. L'antica gentilità si divide in due spazi: l'uno mitico, poetico, sacerdotale, l'altro storico, laicale e specialmente filosofico: questo quasi proprio di Grecia e d'Italia, quello signoreggiante nei paesi orientali. La pagania rinnovata si distingue pure in due periodi; l'uno teologico, contemplativo, sintetico e ieratico, presso gli Ariani di Levante, e i Protestanti di Germania, paese di genio orientale; l'altro filosofico, analitico e secolaresco, che regna principalmente in Francia, dove l'indole dei popoli occidentali è più vivamente espressa. Nel primo tratto di ciascuna epoca, il sovrannaturale si altera solamente: nell'altro, al tutto scade e si annulla. Tuttavia, compiuta la redenzione, il regresso gentilesco cessò di prevalere, così d'estensione, come d'intensità e di forze, e gli sottentrò il Cristianesimo che mira apertamente a trionfare il paganesimo superstite, e ad ottenere la signoria di tutto il globo terreno (39).

La redenzione, essendo negli ordini ristorativi del ritorno ciò che è la creazione in quelli dell'uscita, è una vera ricreazione, se posso così esprimermi, effettuata mediante un merito divino e infinito. Quindi la formola cristiana: *l'Ente redime l'esistente*, risponde a capello alla formola razionale: *l'Ente crea l'esistente*, e mette in luce il riscontro e l'armonia mirabile dei due cicli creativi. La redenzione, essendo il mezzo termine del secondo ciclo, come la creazione del primo, è una mediazione, e si radica, come ogni atto intermedio, nella dialettica creatrice; e Cristo è mediatore, cioè secondo creatore, in virtù dell'atto creativo, ricorrente e sublimato a maggiore altezza per la divinità dell'effetto e l'unione teandrica. Il concetto di mediatore è parte intelligibile, e parte sovrintelligibile. È intelligibile nella sua generalità astratta, cioè in quanto esprime il secondo termine della formola ideale, in ordine all'ultimo ciclo creativo. È sovrintelligibile nell'elemento concreto, insegnatoci dalla rivelazione. Il riscatto è rispetto al sovrintelligibile della formola cristiana, esprimente l'ordine della grazia, ciò che è la creazione riguardo all'intelligibile della formola razionale, secondo gli ordini di natura. L'idea di mediatore si trova adombrata in tutti i culti connessi col dogma eterodosso dell'emanazione, che nacque dall'alteramento del dogma ortodosso

della creazione; e benchè, in proposito di tali analogie, si debba andare a rilento prima di ammetterle, la convenienza dell' Oro egizio, del Mitra persico, del Visnù e del Budda indico, del Casmilo cabirico, del Samàn gaelico col concetto acroamatico degl' Israeliti sul Messia, e col mistero cristiano, non mi pare talmente rimota, che si possa francamente attribuire al capriccio od al caso. La sana critica proibisce di ripudiare le similitudini e le attinenze emergenti per modo spontaneo e naturale dalla sola conferenza dei fatti, nella stessa guisa che vieta di supplire ai fatti, o di violentarli colle industrie dello spirito, e colle larve dell' immaginazione.

Il ciclo cristiano espresso colla formola: *l'Ente redime l'esistente*, comprende sinteticamente in ciascuno de' suoi termini molti concetti, l'esplicazione dei quali appartiene alla teologia rivelata. Quindi è che quella formola generalissima si può risolvere in altre formole meno generiche, secondo la specialità dell' applicazione; fra le quali rilevantissima è la seguente: *Iddio, per mezzo di Cristo, crea la Chiesa;* la qual formola esprime le attinenze del riscatto colla riordinazione organica, sovrannaturale e perpetua del genere umano. La Chiesa infatti nel suo triplice regno, militante, purgante e trionfante, è il Cosmo della grazia che corrisponde negli ordini oltranaturali al Cosmo delle esistenze nel giro della natura. E perciocchè la redenzione, instaurando essa natura, è fonte di ogni perfezionamento individuale e sociale, non solo nelle parti più nobili, e rispetto alla vita futura, ma eziandio nella sfera delle cose materiali e temporanee, la società cristiana vuol essere considerata come principio e seggio della civiltà universale, e fomite efficacissimo degli umani progressi. Nè perciò ella s' intromette direttamente nei negozi degli uomini, o tampoco si briga e impaccia di politica, aizzando i popoli a infellonire, o i principi a dispoteggiare, secondo il consiglio degl' incauti, o le calunnie dei malevoli; ma solo mira a serbare intatto il deposito delle verità ideali, cioè *la cognizione delle attinenze che corrono fra il Creatore e le menti create, e legano queste fra loro scambievolmente.* Nella qual cognizione è riposta tutta la filosofia, e la somma della umana sapienza. Imperocchè la civiltà non è punto, come alcuni vorrebbono, un affare di politica, propriamente parlando, come non è un articolo di moda; benchè da lei pure dipenda l'avere un buon governo, e il saper vestire con decenza o leggiadria. Ella alberga in luogo più eccelso, cioè nella mente e nell' animo dell' uomo, capace del vero e del falso, del bene e del male, capace di unirsi al suo divino principio colla conoscenza e coll' amore, o di scostarsene, e soggiacere alle cose abbiette che non hanno anima e non usano ragione. Ogni parte di essa procede

dal pensare dirittamente, e la sua radice è la notizia della verità ideale; giacchè il sommo vero non si può appieno conoscere, senza amarlo come bene, e conformarvi le proprie opere. Chi intende e ama l'Idea è disposto a conoscere ed amare il vero e il bene ovunque si trovino, e a conformarvi le proprie opere con ogni suo potere; onde la Chiesa provvede efficacemente agli acquisti civili, mantenendo incorrotto il dogma ideale, e propagandolo fra le umane generazioni. E lo propaga soprattutto, rappresentandolo e rendendolo visibile in sè medesima; giacchè *la società cattolica è la ragione obbiettiva, estrinsecata e resa apprensibile sensatamente.* Ma il vero ideale non sarebbe incorporato e, per così dire, impersonato, nella società cristiana, se questa non fosse immutabile nella sua essenza, come quello, costituito nell'eternità simultanea, è immune da ogni vicenda. Anche qui s'ingannano i poco accorti, i quali vorrebbero che la religione mutasse ogni giorno, che il Cristianesimo si andasse variando e trasformando, secondo certi capricci, battezzati da loro col nome di progressi e di perfezionamenti; e quindi par loro mill'anni che la foggia dei dogmi e la fazione dei riti vengano da Parigi, come le industrie dei sarti e delle crestaie. Il che io non so quanto sia ragionevole: so bene che se l'Evangelio fosse un trovato umano, e i suoi fondatori, per educarlo, nutrirlo, propagarlo, l'avessero affidato a mani galliche, anzichè al senno romano, si potria dubitare, se oggi il suo nome si troverebbe ancora nel mondo. Ma lasciamo queste follie, e adoriamo la Providenza che, nel largire ai mortali quel dono divino, elesse i mezzi naturali più idonei, e consegnò il sacro deposito agli eredi di coloro che per grandezza di concetti, longanimità, vigore e sapienza di operazioni, ebbero il dominio dell'universo. La perfezione della società spirituale risiede appunto nella sua immobilità; senza la quale, non potrebbe essere il perno dei progressi civili, come alla leva verrebbe meno la forza motrice, se le mancasse la base fissa, a cui punta per maneggiarsi. E perciò l'Italia, sedia del culto immutabile, si dee altresì riputare centro nativo della cultura, come quella che non è separabile dal vero ideale; e per quanto siano grandi le miserie e le onte dei moderni Italiani, che certo sono grandissime, la speranza dei popoli è tuttavia sull'Arno e sul Tebro, non sul Tamigi o sulla Senna.

L'immutabilità del [illegible] is [illegible] autore[illegible]ole, a cui Iddio commise il pre- [illegible] tesoro del vero, [illegible] ò [illegible] da [illegible]gni corruttela, e da quei sincre- [illegible] di ele[illegible] i, [illegible] al[illegible] no veduto trovarsi più o meno [illegible] donde [illegible] sò nei vari sistemi speculativi. L'e- [illegible] è [illegible] sione chimera; imperocchè, non avendo [illegible] e [illegible] ligna la sincretismo. Non si può

evitar questo scoglio, altrimenti che coll'aiuto di una norma sicura, di una mentale canonica, che abbracci sinteticamente ogni vero, cioè della vera formola; ma se questa soccorre, tutti gli elementi ideali, essendovi racchiusi, e avendo solo mestieri di logica per essere esplicati e messi in mostra, l'eclettismo diventa inutile. La rivelazione somministrò la regola, e la società cristiana serbolla; onde nacque che la vera religione ebbe un moto e un corso distinto da quello della civiltà, e dalle vicende degli uomini e degli stati. Le comunicazioni dei popoli e degl' individui nel vivere pubblico e privato, sogliono causare fra molti beni alcuni mali, qual si è quel misto di opinioni natie o pellegrine, che a poco a poco alterano la religione, come ruggine il buon metallo; danno impossibile ad evitarsi, quando il culto è considerato come una semplice appartenenza degli ordini civili. Il solo modo di ovviarvi sta nell'ordinare la religione a stato di società distinta, avente un governo, una gerarchia, leggi e ordini propri, secondo l'instituto divino, che rinnovò lo stato primigenio del genere umano [1]. Mercè di questa società eletta, noi veggiamo fra le varie superstizioni che nascono e muoiono, che s'avvicendano, s'incrocicchiano, si confondono, si trasfigurano sulla faccia del globo, il vero ideale serbarsi intatto e inalterabile; veggiamo la linea diritta della rivelazione perpetuarsi visibile e distinta, senza mescolarsi colle linee convergenti o divergenti che incontra nel suo corso; come un raggio di luce purissima e vivissima che, senza danno della sua natia limpidezza, guizza e scintilla in mezzo al caos tenebroso, descritto da Esiodo e da Ovidio, dove gli elementi dispersi si accozzano, si mescolano, si disgregano del continuo, e fanno un immenso scompiglio, un eterno combattimento.

Non si vuol però inferire che i vizi e i capricci degli uomini non abbiano tentato più volte di alterare il vero rivelato, e di sottoporlo al sincretismo proprio de' falsi culti. E vi riuscirono, ogni qualvolta gli individui e le nazioni si separarono dalla società eletta, unica depositaria e conservatrice del vero assoluto. Ma se il folle ardimento nocque a quegl'infelici che porsero orecchio alle promesse, e si lasciarono adescare alle lusinghe dei seduttori; non pregiudicò alla Chiesa che nel perdere una parte de' suoi figli, ne acquistò degli altri, e serbò intatte le sue divine prerogative. Prima di Cristo, la rivelazione alterossi nella più gran parte del genere umano; dopo Cristo, fu guasta o spenta in una parte notabile della medesima Cristianità. E veramente l'eresia, è in ogni caso *l'alterazione delle idee rivelate, per opera di elementi naturali*

[1] Teor. del Sovr., num. 174, p. 230, 240, 244.

ed eterogenei. L'elemento corruttivo della rivelazione può essere di due sorti; l'uno intellettuale, dato dalla riflessione, e l'altro sensibile, somministrato dalla fantasia: il primo partorì tutte quante le eresie che si possono chiamar razionali (s'egli è lecito il denominar dalla ragione il più grave abuso di essa), dai Sabelliani fino ai razionalisti dei dì nostri, viziando il predominio alla cognizion naturale sull'infusa, alla filosofia sulla teologia, e viziando o rimovendo il sovrintelligibile in grazia dell'intelligibile. Ma l'intelletto non è la prima per ragion di tempo, nè la sola potenza degl'individui e de' popoli: imperocchè esso è sempre preceduto e spesso vinto dalla fantasia; onde nella gentilità antica l'emanatismo e il politeismo, l'idolatria ammanierata e i culti grossamente fantastici precorsero al panteismo e alle altre squisitezze della filosofia eterodossa. Così alle eresie intellettuali andarono innanzi gli errori immaginativi, aspiranti a convertire la fede in poesia, come quelle ne fanno una speculazione filosofica. E perciocchè anche nei filosofi l'immaginativa sovrasta sovente alla ragione, ne piglia il sembiante, e ne fa le veci; il razionalismo eretico, oltre l'abuso delle idee, ammise non di rado quello delle imagini, come si può vedere eziandio ne' suoi fautori più moderni. Ma nelle eresie più antiche la fantasia signoreggia in modo particolare; come si scorge nel gnosticismo e nel manicheismo, precursori e compagni dell'eresia ariana, che intramischiarono ai dogmi evangelici il meraviglioso chimerico del paganismo. Tal fu pure il culto mitriaco, di antichissima origine, che vinto o raffazzonato dal mazdeanismo, e poscia risorto sotto altra forma, fece irruzione nei paesi occidentali; il quale parve a santo Agostino una setta appartenente al Cristianesimo, perchè in effetto fu un sincretismo dei miti zendici, e di alcuni dogmi cristiani. Il sovrannaturale e il sovrintelligibile degli eterodossi sono finzioni poetiche o razionali; imperocchè, quando l'uomo ignora o ripudia le verità sovrastanti alla natura e allo spirito finito, è costretto di ricorrere ai sogni della immaginazione e dell'intelletto. I popoli, siano rozzi o gentili, abbisognano di credenze vere; e quando non le hanno, vi suppliscono colle favole; le quali tanto si somigliano fra loro, qualunque sia la varietà delle loro forme, quanto si differenziano dalle prime. Imperocchè una sostanzialmente è la natura di tutti gli uomini, siano essi salvatici, come le popolazioni originali di Affrica e di America, o colti, come gli accademici di Berlino e di Parigi; e riescano a foggiare un Manitto e un feticcio, o ad inventare alcuna di quelle formole trascendentali che sono gl' idoli speculativi dei moderni filosofi. Quindi è che nel rinnovato gentilesimo gli uomini son tornati idolatri, com' erano nell'antico. L'idolatria è il solo culto possibile, secondo il dogma dei politeisti, il quale rende imagine di un panteismo rozzo e plebeo. Il panteismo, che è un acosmismo sostanziale,

per altro rispetto è un vero teocosmismo, cioè una composizione prepostera dell'Ente e dell'esistente, e un accozzamento bizzarro di concetti incompatibili. Ora i filosofi moderni, usciti dalla setta protestante e dalla eresia razionale di Cartesio, sono tutti più o meno panteisti. E che si è fatto, dal Fichte in poi, se non indiare l'uomo e la natura, e quindi adorarli? Imperocchè, a tenore di una legge teleologica del nostro spirito, ogni atto umano s'indirizza a un ultimo fine, e vi si riposa; il quale indirizzo è un vero atto di adorazione tanto più grande, quanto meglio il culto nel cuore sovrasta ai riti e ai sacrifici. Anche l'ateo è costretto ad avere una religione; e voglia o non voglia, quell'omaggio ch'egli disdice alla Divinità, lo porge a sè stesso e alla natura corporea. Tanto che quella Chiesa che i primi protestanti accusavano d'idolatria e di superstizione, è oggimai quasi la sola, che mantenga la cognizione e la pratica del vero culto. Il quale versando nell'ossequio dell'animo verso l'oggetto supremo della mente, è inseparabile dalla cognizione ideale, e dipende da essa. L'adorazione degl'idoli, prima di prorompere e appalesarsi, incarnandosi in un rituale esteriore, comincia a regnar nello spirito; e ogni uomo che non ha una schietta cognizione e l'amor dell'Idea, è naturalmente e irrepugnabilmente idolatra.

Che diremo adunque della nuova sapienza di alcuni moderni che si mostrano amatori e promotori del Cristianesimo, senza distinguere fra la Chiesa cattolica e le sette eterodosse? Uno scrittore fornito di gran senno e ricchissimo di eletta dottrina, ma uso talvolta nelle cose religiose di pagar tributo al genio del secolo, scrisse non ha guari alcune poche pagine, dove lodati i cattolici e i protestanti, gli conforta a perseverar fermamente nelle loro rispettive credenze, sentenzia per impossibile l'unità di fede fra gli uomini, e tuttavia confessa la divinità del Cristianesimo e la necessità della religione (40). Se l'autore di questo scritto non fosse un uomo così grave, così assennato, così per animo e per ingegno venerando, com'è veramente il sig. Guizot, io non potrei rendermi capace delle intenzioni che lo mossero a scrivere. Come può darsi ch'egli non siasi avveduto, la neutralità in religione essere indifferenza? Nelle cose politiche, dove si tratta di operare e di scegliere fra molti partiti i più convenienti, è spesso sapienza il tenersi nella via del mezzo: la civil moderazione è virtù tanto più apprezzabile, quanto più difficile e rara. Ma quando si tratta di credere, è assurdo il volere che altri stia fra la verità e l'errore. I Protestanti e i cattolici hanno ragione o torto; e siccome sono opposti fra loro, e il protestantismo su molti punti capitalissimi è la negazione della fede ortodossa, la verità non può esser comune alle due parti; potria bensì annidarvi egualmente l'errore, se il Cristiane-

simo per falso si dimostrasse. Colui adunque che voglia star sospeso e neutrale fra quelle, non è cattolico nè protestante; e quindi non è nemmeno cristiano. Il sig. Guizot, guidato certo da ottimo intento e bramoso di promuovere gli affetti e le credenze più nobili, diede invece una lezione di dubbio teologico, che i Pirronici non potrebbero immaginarla maggiore. Che se egli stimò di far prova di alti e liberi spiriti, sovrastando alle sette dissidenti, e poggiando a una regione eccelsa, dove le opinioni discordi non arrivano, egli non avvertì, lo ripeto, che la religione non è come la politica. La verità non consiste nella bilancia dei contrarii in quante essi scambievolmente ripugnano, e nella equazione delle contraddittorie. La verità non somiglia agli ordini civili, in cui i vari poteri si debbono equilibrare fra loro; nè alle opinioni umane, in cui il buono è misto col reo, e la cerna si dee fare dal savio coll' opera della dialettica; onde ciò che riesce moderazione e saviezza nell'uomo di stato, diventa scetticismo nel teologo e nel filosofo, quando si tratta della sostanza dei dogmi ideali. La moderazione è certo necessaria anche nel campo delle dottrine; ma ella risiede nell'abbracciar tutti i veri senza sbandirne nessuno, e non già nel voler mescere il vero col falso, e nel dare a tutti egualmente ragione. La verità non è relativa e variabile, secondo l'opinion di Protagora, ma immutabile e assoluta. Chi vuol sovrastare al vero e padroneggiarlo, lo perde, in pena del sacrilego ardire; poichè il vero è Dio, e costituisce la cima degli spiriti e dell'universo. Il protestantismo è appunto la relatività del vero applicato alla religione; onde chi cerca un compromesso fra quello e la fede contraria, contraddice al principio cattolico, si dichiara protestante in modo espresso, e la sua imparzialità si riduce a una sembianza vanissima. Il cattolicismo solo richiede un pieno assenso, perchè solo comprende la verità assoluta nella religione; laddove le altre sette, che più o manco permetton la fede al capriccio o all'arbitrio privato, si contentano della verità relativa, e si condannano da loro medesime. — Ma l'unità della religione, si suol dire, è una chimera. — Dunque è anche una chimera l'unità della morale, l'unità delle scienze, l'unità del bene e del vero in generale; dunque è vano e ridicolo il cercarla; dunque si dee far grazia agli errori e ai vizi degli uomini; dunque Iddio mal provvide a scendere di cielo in terra per recare i mortali a pace e a concordia, e ricomporre l'unità perduta della nostra famiglia; dunque Cristo ebbe torto di spedir gli Apostoli predicatori a tutte le genti, di fondar la sua Chiesa nell'unità della fede, dei riti e del sacerdozio, e di pregare il Padre celeste che tutti gli uomini fossero un ovile sotto un pastore. — Ma l'unione religiosa si oppone alla varietà degli spiriti. — Dite piuttosto alla loro corruzione; perchè le idee non disgiungerebbero gli uomini, se le passioni non fomentassero la di-

dia. L'eresia, lo scisma, la miscredenza cominciano dall'affetto: l'eresiarca, prima di esser tale, è un uomo appassionato: l'orgoglio e la corruttela sono i progenitori dell'errore, e i traviamenti del cuore precedono sempre o quasi sempre quelli dell'intelletto. Quando una eresia è stabilita, coloro che vi nascono e vi sono educati, possono trovarsi altramente condizionati; ma il suo principio è sempre quello ch' io dico. Tutta la storia il dimostra, da Simone gnostico fino a Lutero, e ai nostri giorni. — Ma pure l'unità religiosa è impossibile ad effettuare, e non avrà mai regno nel mondo. — Chi ve lo dice? Chi ve lo assicura? Volete saperne più di Dio che non ci vieta lo sperarla? Volete antivenire i consigli, e raccorciare il braccio della Providenza? Ma sia pure, come dite: che importa? Perchè quel gran bene dell'unità religiosa perfetta non sarà mai posseduto dagli uomini, non dovremo studiarci di accostarcegli al possibile? Perchè le divisioni non si possono togliere, non cercheremo di scemarle? Perchè l'errore avrà sempre le sue vittime, non procacceremo di crescere al vero numero dei suoi seguaci? Anche i vizi e i delitti saranno perpetui; eppure il combatterli, lo sterminarli, l'impedirli, secondo il proprio potere, è debito di ciascuno. Anche le miserie e le calamità non avranno termine; e pure è gran conforto per gli animi bennati l'applicar loro qualche rimedio, il renderle meno gravi e frequenti. Se si commendano e si celebrano que' generosi che mirano ad abolire universalmente l'infamia della schiavitù, accomunando a tutti gli uomini i diritti civili, non si loderanno coloro che mirano a distruggere la servitù dell'errore, la quale costringe non i corpi, ma gli animi, ed è tanto più pestifera dell'altra, quanto è più intima, profonda, difficile a sradicare, e vizia tutto l'uomo, privandolo, non pure di una felicità fugace, ma dell'eterna beatitudine? Quando Cristo fosse stato del vostro parere, non avrebbe predicato e suggellato l'Evangelio col suo sangue, per fondare una Chiesa unica che secondo voi è una chimera. La redenzione, a senno vostro, è una utopia, e l'Uomo-Dio morì per un sogno; e proferendo questa inaudita sentenza, vi chi[illegible]ate cristiani, e pretendete quasi di essere cattolici! Oh che sorta di C[illegible]nesimo è cotesto! Se voi foste vissuti al tempo degli apostoli, av[illegible]scritto un articolo di eclettismo religioso, per provare che il ge[illegible]e il nuovo culto dovevano convivere da buoni fratelli, e che [illegible]e [illegible]erano del pari fondati e legittimi. Questa tollerante e pac[illegible]t[illegible]avrebbe risparmiato molto sangue; poichè certo la Chiesa [illegible]bbe de' suoi martiri. Ma ella avrebbe impedito il Cristia[illegible]e di crescere: l'avrebbe fatto languire e morire, [illegible] scuola di filosofanti: gli avrebbe tolto l'a[illegible]no regnerebbe tuttavia in Europa: non [illegible]: noi

saremmo barbari, come i popoli dell'antica Germania, o molli e putridi, come i sudditi imperiali dell' antica Roma. E perchè avvenne il contrario? Perchè Cristo predicò la sua religione come il vero assoluto, e l' unica via di salvezza; perchè dannò l'errore, senza condizioni, senza temperamento, senza limiti; perchè tanto fu severo, inflessibile, inesorabile contro di esso, quanto umano, dolce, benigno, paziente, tollerante verso gl' infelici che lo professano. Egli protestò di recare al mondo non la pace, ma la guerra; guerra continua, invitta, implacabile, immortale contro l' errore. Tal fu l'esempio, che ci diede, e tale l'insegnamento, che ci ha lasciato; chi fa o sente altrimenti, non merita di esser chiamato suo discepolo. Non v'ha condizione di paesi e di tempi che ci dispensi da questo sovrano precetto, che ci disobblighi dal cercare e promuovere con senno virile l' unità religiosa del genere umano. Non l'otteneremo? Può essere: la Providenza non ci ha dichiarato in modo aperto e preciso il disegno dell'avvenire. Ma nel giorno del supremo giudizio non ci sarà chiesto, se avremo sortito l'intento, ma se l'avremo cercato, se avremo fatta ogni opera per conseguirlo. L'uomo è tenuto a rispondere del suo volere, non dell'effetto; perchè questo spesso non dipende da noi, quello è sempre in nostra mano. Studiamoci adunque di concorrere con sapiente fervore a quella impresa sacrosanta, seguendo il divino esempio, e tenghiamoci sicuri che, qualunque sia l' esito, i nostri sforzi non saranno senza frutto. Ma per conseguire l'intento, guardiamoci principalmente dall'esser tolleranti e benigni verso l' errore, dal blandirlo, accarezzarlo, approvarlo, venir seco a patti, pareggiarlo al vero, sovrattutto dal volere introdurre, come oggi si usa, l' eclettismo nella religione.

Ritornando alla fede cattolica, la sua medesimezza coll' Idea resa visibile, e vestita di forma sociale, risponde abbastanza a coloro che la tassano di superstizione. La superstizione è *la religione scompagnata dall' Idea*, e ridotta a una vana forma, espressiva del falso, cioè del nulla. Or veggasi, come il cattolicismo, che è la religione ideale per eccellenza, possa essere superstizioso, e se questo epiteto non convenga più tosto a ogni opinione o credenza che si dilunghi da quello. La ridicola spregevolezza della superstizione nasce appunto da quel vuoto ideale, e da quel difetto di sostanza che fanno del culto esteriore una vanissima larva; imperocchè ogni qualvolta i segni non sono informati dal pensiero e dall'affetto, muovono a riso, perchè destituiti di seria intenzione e di proposito. Il che non avviene, quando l' estrinseca dimostrazione, qualunque siasi, esprime il vero ideale; purchè abbiasi l'occhio alla cosa espressa; giacchè il valore del simbolo risulta dall' oggetto simboleggiato. Molti sogliono deridere i riti sacri, e le cerimonie cattoliche più belle e venerande, [illegible]

mandosi alla loro corteccia, senza curarsi di penetrar nel midollo. Or donde nasce questo vizio, se non da quella incredibile leggierezza, che non sa ravvisare l'Idea, sotto le forme che la vestono? Donde in effetto procede che gli uni non curino o scherniscano que' medesimi emblemi, che inspirano agli altri una profonda e affettuosa riverenza? Dalla corruzione forse, e dalla viltà dei sentimenti? Ma fra questi derisori si trovano talvolta uomini dotati di costumi onesti, e di animo nobilissimi. Dalla disparità degl'ingegni? Nol credo. San Cipriano e il Bossuet aveano per lo meno tanto ingegno naturale, quanto Celso e il Voltaire. La ragione si è che l' uomo religioso ravvisa sotto la scorza del rito legittimo un' idea divina, laddove l'uomo profano non ci scorge nulla, fuori della forma esteriore. Questi si ferma al sensibile, quegli risale all' intelligibile. Se togli di mezzo ogni concetto ideale, il pontefice di Cristo che celebra i divini misteri, e il giullare o il mattaccino, che gesticola in piazza a trastullo della brigata, possono parerti due personaggi della medesima schiera; come pure non farai divario tra un figliuolo, che bacia la mano paterna in segno di riverenza, e una bertuccia che contraffà la medesima azione. Il penetrare sotto l'invoglia dei simboli e degl'istituti religiosi, è tanto più difficile al dì d'oggi, che il secolo frivolo non sa apprezzare i nobili sensi dell'animo, nè i sublimi concetti della mente. Quindi una infinità di cose che ci paiono ridevoli o di nessun valore, se sapessimo apprezzar l'eccellenza ideale, che vi soggiace, desterebbero nell'animo nostro rispetto e meraviglia. I nostri filosofi sorridono quando veggono, per esempio, una povera donnicciuola imprimere un bacio affettuoso sul pio segno di redenzione, e stringerselo al seno. Infelici! I quali se non fossero confitti nello studio e nell' amore delle cose che paiono e non sono, conoscerebbono che questo umile atto, purchè muova da un vivo sentimento di carità e di speranza, è cosa moralmente più nobile, bella e grande, che la scoperta dell'America, e tutte le vittorie di Alessandrò e di Napoleone.

Dalla formola cattolica: *Iddio, per mezzo di Cristo, crea la Chiesa*, risulta che la Chiesa è in Dio, e che Iddio è nella Chiesa; onde nasce fra il pensiero ortodosso e l'Idea una equazione perfetta, per cui le due nozioni si congiungono insieme e riduconsi a un concetto unico. Quindi è che il cattolico presta omaggio alla divinità del proprio culto, perchè ravvisa nel suo fondatore, non un uomo singolare e straordinario come i razionalisti e i Sociniani, non un uomo divino, come Nestorio, ma un Uomo Dio, in cui la natura umana è sublimata ad un grado d'incomparabile eccellenza dal principio divino e personale che l'informa. Perciò la mente del Cristiano nell'ammettere la [illegible] ...olica segue un pro-

saremmo barbari, come i popoli dell'antica Germania, o molli e putridi, come i sudditi imperiali dell' antica Roma. E perchè avvenne il contrario? Perchè Cristo predicò la sua religione come il vero assoluto, e l'unica via di salvezza; perchè dannò l'errore, senza condizioni, senza temperamento, senza limiti; perchè tanto fu severo, inflessibile, inesorabile contro di esso, quanto umano, dolce, benigno, paziente, tollerante verso gl'infelici che lo professano. Egli protestò di recare al mondo non la pace, ma la guerra; guerra continua, invitta, implacabile, immortale contro l'errore. Tal fu l'esempio, che ci diede, e tale l'insegnamento, che ci ha lasciato; chi fa o sente altrimenti, non merita di esser chiamato suo discepolo. Non v'ha condizione di paesi e di tempi che ci dispensi da questo sovrano precetto, che ci disobblighi dal cercare e promuovere con senno virile l'unità religiosa del genere umano. Non l'otterremo? Può essere: la Providenza non ci ha dichiarato in modo aperto e preciso il disegno dell'avvenire. Ma nel giorno del supremo giudizio non ci sarà chiesto, se avremo sortito l'intento, ma se l'avremo cercato, se avremo fatta ogni opera per conseguirlo. L'uomo è tenuto a rispondere del suo volere, non dell'effetto; perchè questo spesso non dipende da noi, quello è sempre in nostra mano. Studiamoci adunque di concorrere con sapiente fervore a quella impresa sacrosanta, seguendo il divino esempio, e tenghiamoci sicuri che, qualunque sia l'esito, i nostri sforzi non saranno senza frutto. Ma per conseguire l'intento, guardiamoci principalmente dall'esser tolleranti e benigni verso l'errore, dal blandirlo, accarezzarlo, approvarlo, venir seco a patti, pareggiarlo al vero, sovrattutto dal volere introdurre, come oggi si usa, l'eclettismo nella religione.

Ritornando alla fede cattolica, la sua medesimezza coll' Idea resa visibile, e vestita di forma sociale, risponde abbastanza a coloro che la tassano di superstizione. La superstizione è *la religione scompagnata dall' Idea*, e ridotta a una vana forma, espressiva del falso, cioè del nulla. Or veggasi, come il cattolicismo, che è la religione ideale per eccellenza, possa essere superstizioso, e se questo epiteto non convenga più tosto a ogni opinione e credenza che si dilunghi da quello. La ridicola spregevolezza della superstizione nasce appunto da quel vuoto ideale, e da quel difetto di sostanza che fanno del culto esteriore una vanissima larva; imperocchè ogni qualvolta i segni non sono informati dal pensiero e dall'affetto, muovono a riso, perchè destituiti di seria intenzione e di proposito. Il che non avviene, quando l' estrinseca dimostrazione, qualunque siasi, esprime il vero ideale; purchè abbiasi l'occhio alla cosa espressa; giacchè il valore del simbolo risulta dall' oggetto simboleggiato. Molti sogliono deridere i riti sacri, e le cerimonie cattoliche più belle e venerande, fer-

mandosi alla loro corteccia, senza curarsi di penetrar nel midollo. Or donde nasce questo vizio, se non da quella incredibile leggierezza, che non sa ravvisare l'Idea, sotto le forme che la vestono? Donde in effetto procede che gli uni non curino o scherniscano que' medesimi emblemi, che inspirano agli altri una profonda e affettuosa riverenza? Dalla corruzione forse, e dalla viltà dei sentimenti? Ma fra questi derisori si trovano talvolta uomini dotati di costumi onesti, e di animo nobilissimi. Dalla disparità degl'ingegni? Nol credo. San Cipriano e il Bossuet aveano per lo meno tanto ingegno naturale, quanto Celso e il Voltaire. La ragione si è che l'uomo religioso ravvisa sotto la scorza del rito legittimo un' idea divina, laddove l'uomo profano non ci scorge nulla, fuori della forma esteriore. Questi si ferma al sensibile, quegli risale all' intelligibile. Se togli di mezzo ogni concetto ideale, il pontefice di Cristo che celebra i divini misteri, e il giullare o il mattaccino, che gesticola in piazza a trastullo della brigata, possono parerti due personaggi della medesima schiera; come pure non farai divario tra un figliuolo, che bacia la mano paterna in segno di riverenza, e una bertuccia che contraffà la medesima azione. Il penetrare sotto l'invoglia dei simboli e degl' istituti religiosi, è tanto più difficile al dì d'oggi, che il secolo frivolo non sa apprezzare i nobili sensi dell'animo, nè i sublimi concetti della mente. Quindi una infinità di cose che ci paiono ridevoli o di nessun valore, se sapessimo apprezzar l'eccellenza ideale, che vi soggiace, desterebbero nell'animo nostro rispetto e meraviglia. I nostri filosofi sorridono quando veggono, per esempio, una povera donnicciuola imprimere un bacio affettuoso sul pio segno di redenzione, e stringerselo al seno. Infelici! I quali se non fossero confitti nello studio e nell' amore delle cose che paiono e non sono, conoscerebbono che questo umile atto, purchè muova da un vivo sentimento di carità e di speranza, è cosa moralmente più nobile, bella e grande, che la scoperta dell'America, o tutte le vittorie di Alessandro e di Napoleone.

Dalla formola cattolica: *Iddio, per mezzo di Cristo, crea la Chiesa,* risulta che la Chiesa è in Dio, e che Iddio è nella Chiesa; onde nasce fra il pensiero ortodosso e l'Idea una equazione perfetta, per cui le due nozioni si congiungono insieme e riduconsi a un concetto unico. Quindi è che il cattolico presta omaggio alla divinità del proprio culto, perchè ravvisa nel suo fondatore, non un uomo singolare e straordinario come i razionalitsi e i Sociniani, non un uomo divino, come Nestorio, ma un Uomo Dio, in cui la natura umana è sublimata ad un grado d' incomparabile eccellenza dal principio divino e personale che l'informa. Perciò la mente del Cristiano nell' ammettere la formola cattolica segue un pro-

cesso analogo a quello di ogni uomo nell'intuito ideale. Come negli ordini di questo, lo spirito passa dall' Ente all'esistente, per via del concetto intermedio di creazione, e non viceversa; così nella formola cattolica, egli muove dal concetto di Dio, come Essenza sovrannaturale e sovrintelligibile, e per via del Mediatore discende alla società divina da lui instituita nel mondo. Imperocchè, accoppiando la nozione dell'Ente creatore con quella del sovrintelligibile e del sovrannaturale, ne nasce l'idea di rivelazione; la quale non è altro che la creazione, rispetto al sovrannaturale e al sovrintelligibile. Il processo del fedele è dunque *a priori*, e conforme al logico tenor delle cose: imperocchè, pigliando le mosse dal concetto generico dell' Ente incomprensibile e sovrastante alla natura, egli travalica ai concreti di Cristo e della Chiesa, e gli afferra nella loro concretezza, perchè gli vede emergere dall'azione rivelatrice. In questo discorso intuitivo della mente consiste l' intima essenza della fede cristiana. Il quale non abbraccia soltanto le prove interne, ma eziandio le esteriori; perchè tutti i segni esterni della rivelazione, che formano il corredo sovrannaturale e sensibile di essa, sono parti integranti dell'Idea perfetta. Ma tali segni che equivalgono a vere prove, e hanno una virtù dimostrativa nel giro della riflessione, sono semplici conseguenze nella sfera dell' intuito; il quale discorrendo dall' Ente all' esistente, passa in effetto dall' Idea rivelantesi alle sue significazioni sensibili, e non da queste alla rivelazione; nello stesso modo che lo spirito intuente va dall' idea alla parola che l' esprime, benchè lo spirito riflettente dalla parola all' idea pervenga. Quindi è che nel linguaggio biblico le prove esterne chiamansi segni, anzi che argomenti del vero; come quelle che di lor natura si riducono a significar l' Idea, la quale per la sua intrinseca e intuitiva evidenza è prova di sè medesima.

L' atto compiuto della fede cattolica consiste adunque nell' assenso libero e riflessivo che altri porge alle tre idee fondamentali di Dio rivelante, di Cristo e della Chiesa, coordinate a tenore della loro indole intrinseca, e delle cose che rappresentano. Ma come mai la mente del Cristiano può muovere da Dio e discendere alla Chiesa, se prima non sale dalla Chiesa, di cui è membro, al concetto e all' affetto di Dio? L' uomo al suo nascere si trova costituito nella Chiesa, come nel seno di una società visibile, la quale fino a tanto ch' egli non è credente in atto, ma solo in potenza, non si può nella sua stimativa distinguere essenzialmente da ogni altro consorzio. Oltre che, il suo animo confitto nelle cose sensibili, e appiccato alle esistenze con tenace vischio, non può da sè solo montar più alto, senza recar seco stesso il peso che l' opprime, seguendo il processo vizioso dei psicologisti, che riesce all' emanatismo, padre di ogni errore;

come colui, che aspirando a toccar la cima di un monte altissimo, nè potendo spiccare un volo, o salirvi di balzo, è costretto a misurar passo passo il pendio dell' erta faticchevole, e a trar seco ansando la soma terrestre che lo aggrava. Poco meno affannoso e pesante per lo spirito è la coscienza di sè medesimo, in cui si raccoglie il sentimento della natura materiale, e il corredo dei sensibili esterni; dal quale non è possibile il poggiare all'Idea schietta, come abbiam veduto più volte. E come il procedere a salti non torna più agevole alla mente nostra che alla natura, il pensiero per gradi continuamente cammina; l'esistente non potrà mai uscir di sè stesso, e superare lo spaventoso intervallo che lo divide dall'Ente. L'uomo adunque costituito nel giro della riflessione, non può da sè medesimo collocarsi nel punto primitivo dell'intuito. Uopo è che una forza potente ed esteriore vel tragga, la quale è il verbo della società ecclesiastica, che insegna e prescrive la fede, introducendola per via dell'udito nel santuario dell'intelletto [1]. Quindi è d'uopo distinguere due cicli rivelativi nella formola teologica, corrispondenti ai due cicli creativi della formola razionale. Il primo è il sovrascritto: *Iddio, per mezzo di Cristo, crea la Chiesa*, ed esprime l'ordine originale delle cose. Il secondo, che può rendersi in questa sentenza: *la Chiesa, per mezzo di Cristo, riconduce a Dio*, significa l'ordine complementare del primo ciclo. E come dal secondo ciclo creativo nascono le nozioni naturali di verità e di virtù, colla logica e colla morale, che ne sono l'arte e la scienza; così dal secondo ciclo rivelativo provengono la fede e la carità che hanno il medesimo valore negli ordini sovrastanti alla natura, procreando la logica e la morale della rivelazione [2]. La fede e la carità sono il ritorno a Dio come vero e bene sovrannaturale; e la carità abbraccia la speranza, come una sua appartenenza, allo stesso modo che l'eudemonologia si comprende nell'etica.

Siccome l'uomo nasce inclinato per affetto eccessivo e perverso alle creature, il suo spirito non è capace di sollevarsi all'intuito del primo ciclo, se prima non compie il secondo, per opera della società cristiana. Quindi è che rispetto alla cognizione riflessa, il secondo ciclo precorre cronologicamente al primo. Perciò, se il primo ciclo esprime l'ordine reale delle cose e l'ordine logico della fede, il secondo rappresenta l'ordine disciplinare e pedagogico dell'educazione cristiana. Il fedele, come prima è capace di usare ragione, vi entra portato dalla Chiesa in

1 Rom. X, 17.
2 Vedi la tavola rappresentativa dell'albero enciclopedico, nel quinto capitolo di questo libro.

Dio, per mezzo del Dio Uomo, e discende quindi da Dio alla Chiesa per opera del mediatore medesimo. L'atto compiuto della fede, versando nell'assenso libero dello spirito alle verità espresse dalla rivelazione, non può effettuarsi, se non compiuto il secondo ciclo religioso. quando la riflessione dell'uomo già trasferita e fermata in Dio, è capace di assentir pienamente alla parola divina, abbracciando coll'Idea tutte le sue dipendenze, in virtù dell'Idea medesima. Il secondo ciclo esprime adunque il corso preparatorio della fede; il primo, la fede stessa nel suo compimento. E però gli Scolastici davano sapientemente il nome di preamboli, e non di articoli di fede, a quelle verità, che si debbono ammettere, acciò altri sia in grado di fare un atto compiuto di professione cattolica.

Questa materia è di tanto rilievo, non pure per la teologia, ma per la filosofia stessa, che dee essere avvertita e studiata attentamente. Imperocchè la fede cattolica, quale l'abbiam definita, non è solamente necessaria per rendere l'uomo religioso e cristiano, ma eziandio per creare il perfetto filosofo. Ciò parrà singolare, e difficile a credere; ma è altrettanto facile a provare. La filosofia è opera della riflessione che, per discorrere dirittamente, dee riprodurre, speculando, il processo intuitivo. La prima condizione, per ben filosofare, è adunque il traslocamento del pensiero riflessivo nella regione ideale, donde dee muovere ogni sintesi e ogni discorso. Ora la parola è il solo mezzo atto a porre lo spirito ripensante in commercio coll'Idea. Ma una parola imperfetta non può rivelarci l'Idea perfetta; e la notizia di questa sarà sempre più o meno annebbiata dai fantasmi e dalle impressioni sensitive. La parola perfetta è il verbo religioso e rivelato, serbante la sua integrità primitiva, qual è custodito e tramandato dal magisterio cattolico; fuori del quale è impossibile il trovarlo. L'acconcio indirizzo dello spirito verso l'Idea, e il trasporto del pensiero riflesso nel campo delle verità ideali, che è il primo passo richiesto a ben filosofare, è dunque opera della parola ieratica. Ma la Chiesa non ci rivela soltanto l'Idea, come Ente; ne la fa conoscere eziandio analogicamente come Essenza; ci [illegible] il principio effettivo del sovrannaturale e del sovrintelligibile [illegible] della natura e della grazia, della ragione e della rivelazione [illegible] creatore e redentore onnipotente delle sue fatture. Or [illegible] virtuosa adesione all'Idea così espressa, se non [illegible] fede, si crede all'esistente [illegible] crede a Dio, e [illegible] che ne serba e [illegible] corre *a priori*, [illegible] espressione adequata

e veramente compiuta da ogni parte della formola e del processo ideale, imprimendo nello spirito quell'abito ontologico che è di tanto momento nell'uso dell'ingegno speculativo [1]. Dalla fede dipendono e scaturiscono le due altre virtù divine che si consertano al pari di essa col secondo ciclo creativo. Imperocchè, come la fede è la logica religiosa che trasporta lo spirito nell'Ente qual vero; la carità e la speranza sono un'etica sovrumana che nel medesimo, qual bene, lo trasferiscono. E queste tre virtù insieme accoppiate accendono la vita dell'anima e lo spiro ideale; onde l'uomo alberga mentalmente nell'Idea come principio e fine, come premessa speculativa del pensiero, e termine operativo dell'affetto e dell'arbitrio creato. Esaltazione intellettiva e morale, apoteosi legittima dello spirito, che comincia a levarsi sopra di sè in questo mondo, e si apparecchia a quel possesso intimo e sostanziale dell'Idea che compierà il secondo ciclo, rendendo eterno e perfetto il rudimento ideale ordito quaggiù. Se l'uomo perde la fede colle sue dipendenze, egli si concentra nelle cose sensibili, vi si riposa, vi si bea, s'immedesima con esse, e si sequestra moralmente dal suo ultimo fine; il che non solo è la morte eterna dell'anima, ma la morte perpetua della filosofia e della scienza. Tanto è vero che non può essere filosofo perfetto chi non è cattolico, e che il psicologismo cartesiano, per cui fu rotto il sacro vincolo delle scienze razionali colla fede, è la colpa mortale e la rovina della moderna speculazione.

Il Cristianesimo col suo processo rende l'uomo non pur credente, ma filosofo, iniziandolo alla cognizione di que'primi veri, senza i quali la filosofia è impossibile. Tre sono gli stati in cui le menti create si possono trovare, rispetto al vero; cioè la comprensione, la cognizione e l'ignoranza. La comprensione è l'intuizione adequata, la piena evidenza, la scienza perfetta che metaforicamente visione si appella. La cognizione è un'apprensiva imperfetta, di cui l[...]oranza schietta non si può dare, perchè il pensiero ne verrebbe af[...]o spento, essendo impossibile l'esercitare comechessia la virtù cog[...]iva, [...]a conoscere e affermar qualche cosa. L'ignoranza nostra [...] mista di cognizione, e da questo temperamento nasc[...]ni, il dubbio e la fede; il dubbio, quando l'ignoranza [...]onoscenza, e la fede, quando occorre il contrario. A q[...]ioni intellettive rispondono altrettante condizioni mor[...]canto della volontà umana; cioè il [...]so compi[...] che r[...]onde alla comprensione; [...]) e della fede; e la ri- [...] L'uomo non è capace della

fruizione perfetta del vero nel corso di questa vita mortale. Ma egli è suscettivo di cognizione e di fede; anzi ne abbisogna, perchè senza di esse non può operare, nè vivere come uomo, nè compiere il destinato da natura prescritto. E infatti, come potrà egli avere uno scopo, se non conosce il vero? O come potrà operare, senza proporsi uno scopo? Giacchè la finalità è una legge assoluta e obbiettiva dello spirito. Nè solo si dee avere un fine; ma questo fine vuol essere morale; altrimenti l'operatore scenderebbe al grado de' muti animali, anzi al di sotto di essi; poichè mancandogli la provvidenza dell'istinto, da cui quelli son governati, e dandosi in balìa all'impeto delle passioni e ai capricci dell'arbitrio, l'individuo e la società egualmente periscono. Ora un intento morale presuppone il dovere, che importa un giudizio affermativo e veramente dogmatico, impossibile a formarsi, senza la conoscenza e la profession del vero. Togli questo, sei costretto a cercarlo; ma chi cerca, non possiede prima di aver trovato: chi cerca le verità, in cui la morale si fonda, non potendo conoscere le conseguenze senza le premesse, non è obbligato a metterle in opera. Però al cercator del dovere niuno può dire: tu sei obbligato di ciò fare; ma al più: tu sarai obbligato di ciò fare col tempo, cioè quando avrai trovato quello che vai cercando. Or senza la religione, che cos'è la filosofia, se non una ricerca? *I Greci cercano la sapienza,* dice san Paolo, e queste parole sono applicabili a ogni filosofo che non edifichi sulla religione; *ma noi predichiamo Cristo crocifisso* [1]: ecco il possesso del vero, e l'indole dogmatica della fede. La fede essendo adunque richiesta alla professione del vero, e questa tornando necessaria per la vita morale e materiale dell'individuo, e per l'adempimento del suo fine temporale e perpetuo, chi non ravvisa in questa intima e stretta concordia della religione colla natura la verità del cattolicismo? Nè si opponga che una gran parte del genere umano è vissuta e vive senza questo benefizio. Imperocchè non v'ha un solo uomo che non partecipi in qualche modo alla rivelazion primitiva o alla rivelazion rinnovata; trovansi molte reliquie di fede e di cattolicità sparse per tutto, germi benefici, di cui si vale la Providenza, per mantenere in piede l'umana famiglia, avanzi vitali, onde si nutrono gli stati e le nazioni. Certo, ciascuno di noi sussiste corporalmente e spiritualmente, in quanto crede a qualche cosa: i filosofi credono, gl'increduli credono, gli scettici credono, perchè senza fede, non che pensare e filosofare, non si potrebbe pur vivere per un solo istante. La stessa ricerca e lo speculare presuppongono qualche punto assoluto di dottrina, da cui altri pigli le mosse; perchè non si può edificare sul

[1] 1 Cor. I, 22, 23.

vacuo e col niente: che se il Descartes non se n'avvide, ciò prova che il retto senso è più necessario che frequente, eziandio tra i filosofi. Ma questi residui di fede, che alimentano gli uomini particolari ed i popoli; sono effetto della parola, e risalgono per via di essa alla rivelazione. Ed essendo imperfettissimi, se bastano a impedir la rovina, non bastano a promuovere il fiore delle nazioni; le quali, in quanto non sono credenti, sono e si mostrano tuttavia barbare. La barbarie, fonte di ogni male, è difetto di cognizione e perciò di fede; i gradi della quale sono la miglior misura della civiltà di un tempo o di un paese particolare; sentenza tanto vera e facile a provare, quanto difficile a credersi da coloro che si tengono paghi e contenti della coltura di questo secolo.

La disciplina cattolica è la sola che consuoni a meraviglia colle disposizioni psicologiche dello spirito umano. Ella piglia l'uomo dalla nascita, e lo inizia alla scuola della verità con quel rito semplice e augusto, a cui Iddio ha dato il potere di abituare nell'uomo la vita ideale, prima che lo svolgersi delle varie potenze gli permetta di attuarla. Come tosto la ragion del fanciullo entra in esercizio, la Chiesa che adempie a suo riguardo il sacro e pietoso ufficio della maternità spirituale, gli rivela l'Idea con que' modi e quelle imagini che vengono comportate dall' età tenera, e lo nutre col latte della sua parola. L'Idea col corteggio storico e razionale apparisce all'animo del fanciullo come il vero assoluto, e, secondata dai soavi e penetrativi influssi della grazia, ottiene da lui, senza sforzo, un'affettuosa credenza. E assentendo all'Idea, egli assente a chi gliela insegna: e la sua fede istintiva verso la Chiesa madre, qual semplice autorità naturale, diventa fede cristiana, come tosto egli appara la medesimezza della dottrina insegnata col celeste insegnatore, il maestro del vero assoluto non potendo essere menzognero. Egli crede adunque alla divina maternità della Chiesa, in virtù dell'Idea che gli vien mostrata, come crede a colei che gli ha dato la vita del corpo, per l' affetto istintivo di natura, i servigi amorevoli che ne riceve, e l'autorità non ripugnabile degli altri uomini. Niuno certo potrebbe descrivere minutamente l' intreccio mirabile della natura e della grazia nell'animo del fanciullo cristiano, e seguir la mano di Dio in quel misterioso lavoro, di cui sono visibili solamente gli effetti. I miracoli della educazione cattolica possono essere più o meno rari, ma sono comuni a tutti i tempi; ed è anzi per mezzo della disciplina, che la religione influisce più generalmente e più efficacemente negli uomini. Iddio può fare di un mostro (e il fa talvolta) un eroe ed un martire, come può suscitar dalle pietre dei figliuoli ad Abramo; ma secondo il corso più ordinario delle cose, la pietà e la virtù dipendono dalle abitudini contratte nei primi anni.

Una buona educazione inserisce nel cuor dell'uomo un germe di fede prezioso, che può essere soffocato e compresso dalle lusinghe del mondo, e dalle passioni della età fervida, ma non ispento, e tosto o tardi si riproduce. Chi ebbe in sorte di gustare una volta la bellezza e la verità dell'Idea, benchè poscia se ne sia disavvezzo, benchè sia come ricaduto nelle tenebre del gentilesimo, sente rinascere di tempo in tempo una cara rimembranza di quei primi amori, e un doloroso rincrescimento di aver perduto un tanto bene; sente un vivo desiderio di riacquistarlo, di ricuperare con esso le abitudini della innocenza, e quella postuma giovinezza dell'animo che consola e rinfranca nel declinare della vita.

Fuori del cattolicismo non vi può essere educazione ideale, non solo perchè la cognizione dell'Idea è un suo privilegio, ma perchè il suo insegnamento è il solo proporzionato alla tenera età. Mirabil cosa! L'Idea che è la cima della sapienza, e il cui acquisto sbigottisce gl'ingegni più eminenti, è altresì la cognizione più accomodata, la sola accomodata alla comprensiva dei fanciulli, e del popolo che ha coi fanciulli tanta similitudine. Ma l'Idea non può adattarsi alla capacità della plebe e dei pargoli, se non in quanto è insegnata autorevolmente; nol può, se dee essere cercata; ancorchè si reputi possibile questa ricerca. Chi volesse insegnar filosofia ai fanciulli ed al popolo, farebbe ridere. Insegnar filosofia? Ma siccome questa, a parer vostro, non è una credenza, siccome ella è una disamina, una inchiesta lunga, intricata, difficilissima, come volete comunicarla a coloro che non sono in grado d'imprendere l'arduo lavoro? Tanto sarebbe, se invitaste un pargolo che balbetta e si strascina col carruccio, a entrar nei calcoli della geodesia, o a far con voi di conserva il giro del globo terrestre. La filosofia è il colmo della enciclopedia, e il fiore della speculazione è il più serotino a sbocciare. eziandio in coloro che ne hanno i semi; chè in molti l'impotenza filosofica è perpetua. Il ragazzo può studiar fisica, matematica, letteratura, molto prima di poter ben filosofare, ancorchè avesse l'ingegno di Platone o del Vico; dal che si deduce che la filosofia schietta è possibile soltanto nel Cristianesimo, perchè ivi la religione può stare, senza di quella. Presso i Gentili, destituiti di culto legittimo, la filosofia era costretta a far le veci della fede; ma d'altra parte, mancando essi di religione, venivano meno con questa i principii di una soda speculazione. I Protestanti e gli eretici di ogni colore, non avendo pure un magisterio esteriore e autorevole, solo idoneo institutore dei fanciulli e della moltitudine, sono in uno stato poco diverso, e le loro sette, a rigor di termini, non meritano il nome di religioni, nè di credenze. Il protestantismo è una ricerca, e quindi non è in sostanza una comunion religiosa, ma una

setta filosofica, e un rampollo delle dottrine psicologicali. La fede cristiana è impossibile, secondo il dogma fondamentale di Lutero che l'annulla essenzialmente, e vi sostituisce il maggior suo contrario; giacchè l'eterodosso incomincia col dubbio, che è quanto dire con un atto di miscredenza. Perciò l'interdetto dell'esame dubitativo, che gli spiriti leggieri obbiettano ai cattolici, come nota di errore, è la prova più bella della loro ragione: nè questo è il solo caso, in cui l'acume moderno soglia scambiare le obbiezioni colle risposte; il che giova, se non altro, a raccorciare le controversie. La proibizione dell'esame conséguita di necessità al possesso del vero; onde il Protestante, che incomincia a leggere la Bibbia, può in tanto dubitare dei dogmi che vi si contengono, in quanto non è cristiano. Insomma, la negazione del cattolicismo è schiettamente la negazione del Cristianesimo. La professione cattolica è l'unica forma della rivelazione che collochi l'uomo nel suo stato naturale, e gli assicuri la possessione del vero, non ottenibile fuori di essa, e tanto agevole a perdersi, quanto è difficile l'acquistarlo. Chi la ripudia, fa retrocedere l'uomo dalla condizione normale di possesso, a cui fu innalzato dalla rivelazione, allo stato innaturale d'ignoranza e di dubbio, e lo spoglia affatto del vero che è il tesoro dello spirito, e il principio di ogni umana grandezza. Il che da molti è oggi riputato un bene, e i dissipatori della fede chiamansi uomini progressivi e perfezionativi; la qual lode si potria loro concedere, purchè si desse egualmente a coloro che alleggeriscono le borse e gli scrigni dei cittadini. Se non che, i ladri profittano in qualche modo di ciò che tolgono, laddove gl'involatori della fede, e gli sperditori della religione, non ne godono già essi, e periscono d'inopia, come coloro che hanno spogliati. Lo scetticismo è una merce che non fa prode a nessuno.

La quale arguisce eziandio in chi se ne diletta un traviamento del cuore, o una imperfezione dello spirito. Quindi è che i pensatori più eminenti nella storia dell'umano sapere furono tutti dogmatici, e gli scettici eziandio più ingegnosi lasciarono una fama, non solo meno pura, ma meno grande di quelli. Democrito, Gorgia, Prodico, Protagora, e tutti quegli altri uomini arguti e fecondi che misero a romore e a soqquadro la Grecia, sotto nome di sofisti, sono affatto oscurati nell'opinione dei secoli dallo splendore di Pitagora e dell'insigne sua scuola. Chi oserebbe contrapporre Pirrone, Carneade, Sesto Empirico, comecchè dotti e sagacissimi, ad Aristotile e a Platone? Fra i moderni, Davide Hume ebbe per acume e forza logica pochi pari; ma il suo ingegno non è pure paragonabile a quella vasta e profonda comprensiva del Leibniz e del Vico. Michele Montagne è un raro e piacevole scrittore, ma chi ardirebbe,

per filosofia, pareggiarlo al Malebranche, o per facondia al Pascal e al Bossuet? Lo stesso Kant sarebb'egli così illustre, com'è veramente nella storia filosofica, se la sua morale non avesse in parte riparato alle audaci demolizioni della sua critica speculativa? Insomma, nella lunga schiera degli scettici non se ne trova forse un solo, degno di sedere nel primo grado fra que' sommi intelletti che più onorano la specie umana. La ragione si è che lo spirito non basta alla celebrità grande; e l'ingegno, diventando scettico, fa le veci dello spirito, e discende dall'altezza ideale sua propria, dal possesso del vero, dalla contemplazione del divino, dove naturalmente alberga, a giocar di scherma negli umili campi della logica e delle vane astrazioni. L'uomo ha da natura la potenza di apprendere il vero, ma non è atto a comprenderlo perfettamente. Per la prima dote, somiglia al Creatore; per la seconda, è creatura. Un ingegno ben conformato riconosce ambedue queste condizioni, e osserva l'una, senza scapito dell'altra. Ma gl'ingegni deboli e difettuosi non sanno tener l'equilibrio, nè sfuggire gli eccessi: trasmodano per l'uno o per l'altro verso: vogliono volare alle stelle, o andar sulla terra carponi; peccano di temerità ed arroganza, o di dappocaggine e codardia. Quindi gli uni diventano dogmatici assoluti, aspirano a tutto conoscere, pretendono di tutto sapere, senza pesare le forze dell'uomo in genere, e quelle del loro proprio ingegno in particolare; gli altri recano in dubbio ogni cosa, e ripudiano la scienza, sotto pretesto che sia manchevole, e incapace di esaurire appieno il suo oggetto. Oltre che, il sentimento che tutti hanno del sovrintelligibile, favorisce eziandio l'assunto degli scettici, e siccome, quanto più l'ingegno è grande, tanto più viva e forte e veemente è la coscienza della propria inettitudine a penetrare il mistero universale delle cose, può parere che da questo lato il valor della mente arrida alle sconsolate conclusioni dei Pirronici. Ma se gli spiriti privilegiati sono più consci delle tenebre che gli attorniano, ricevono altresì una impressione più viva della luce, apprendono il vero in modo più squisito, e se ne compiacciono da vantaggio, onde il mistero è bilanciato dalla evidenza. Si trova bensì sovente nella storia menzione di tali uomini, che furono agitati e combattuti da dubbi gravissimi e dolorosissimi, e che vissero talvolta in tal condizione per molti anni: ma in fine la fede vince, e l'intuito mantiene il suo imperio: laddove negli animi angusti ed imbelli, o usi a troppo confidarsi nelle proprie forze, se il conflitto succede, il dubbio suol restare signor del campo [1].

Il dogmatismo cristiano è solo ragionevole, e alieno da ogni eccesso,

[1] *Teor. del Sovr.*, not. 29, 73, p. 439, 440, 441.

perchè si governa coi giudiziosi temperamenti, e col senno proprio della fede. Il Cristiano assente all'Idea, come intelligibile, e come sovrintelligibile, senza uscire, per questo secondo rispetto, fuori dei termini prescritti dalla rivelazione. La fede è libera, perchè lo splendore dell'Idea essendo quaggiù misto di ombre e di tenebre, l'uomo può fissar gli occhi sul lato oscuro o luminoso, e quindi assentirvi o ripugnarvi a suo talento. E spesso vi ripugna, indottovi dal senso che mal s'appaga delle illustrazioni ideali, come quelle che contrastano ai pravi appetiti, e si reputa beato di avere un pretesto specioso di ripudiarle, allegando lo spauracchio degli arcani, che le accompagnano. Perciò la fede è libera e meritevole; imperocchè, se l'uomo con magnanimo sforzo vince l'affetto ribellante all'Idea, se apre l'animo al suo benefico calore, e alla pura e gioconda sua luce, se s'incorpora seco, abbracciandola con un assenso amoroso e tenace (più forte assai della catalepsia stoica), l'animo di lui s'informa di quel divino abito che rassomiglia alla santità increata. La perfezione morale risulta dall'unione elettiva dello spirito creato coll'Ente, e dalla sintesi del contingente e dell'assoluto, mediante l'amplesso volontario dell'oggetto infinito, e l'immedesimazione dell'intuito e dell'attività libera col vero e col bene ideale. Imperò, se bene la fede possa star disgiunta dalla carità santificatrice del cuore umano, ella inchiude sempre un moto di amore iniziale; onde si suol definire *un pio assenso verso le verità rivelate,* cioè verso l'Idea perfetta; il quale, allorchè giunge ad abituarsi nell'animo, e a signoreggiarvi, diventa carità, vivifica spiritualmente il suo possessore, e gli fa gustare fra le miserie terrestri un sorso di beatitudine, come un saggio di quel bene, che gli è promesso (41). La vita morale è adunque libera: l'uomo ha il sublime e tremendo privilegio di poter eleggere fra la vita e la morte, fra una morte perpetua e una immortalità beata. L'incredulità è il suicidio dell'anima, e ogni filosofia, che si spicca dalla fede, è micidiale di sè medesima.

La fede e l'amore, onde germina la speranza, costituiscono la vita ideale, per cui lo spirito, sollevandosi dalle cose sensibili, vien sublimato alla società divina, e posto in grado conforme alla dignità originale della sua natura. La qual vita ideale influisce in tutte le parti del suo essere, eziandio in quelle che paiono men collegate colla virtù e colla religione; essendo ragionevole che dalla signoria dell'Idea nell'individuo provenga la sua perfezione, come dalla signoria dell'Idea nel mondo derivano la bellezza e armonia universale. L'influenza degli abiti cristiani in tutto l'uomo merita la considerazione del moralista, dell'educatore e del filosofo. Ella è sovrattutto notabile nel giro della scienza, e principalmente

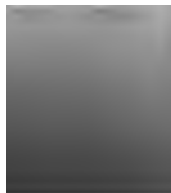
delle discipline speculative. E come mai la filosofia, che è la scienza ideale per eccellenza, potrebbe sussistere, non che fiorire, se il culto dell'Idea non alberga in coloro che la professano? La prima condizione dell'uomo, che si accinge allo studio della verità ideale, è di accostarlesi al possibile, di conformarle i propri affetti e i voleri, di armonizzare con essa ogni parte della sua vita. Al che conferisce sovrattutto la fede, infondendo o perfezionando quel vigor mentale, che può chiamarsi il carattere dell'intelletto. Infatti ella possiede la triplice prerogativa di essere ragionevole, forte e costante. Per la prima di queste doti, ella combatte l'ignoranza, l'errore, le preoccupazioni, donde sogliono germogliare la superstizione e il fanatismo. Per la seconda, ella contrasta alle fluttuazioni dello spirito, e a quella debolezza e irresoluzione mentale che partorisce l'apatia religiosa, il dubbio e la miscredenza. Per la terza, ella mette un freno alla volubilità che è una malattia dell'intelletto, non meno che del cuore umano, alla quale sono inclinati gl' ingegni anco più robusti, quando hanno scosso il giogo salutare della religione. Nè il vantaggio che nasce da queste abitudini, si ristringe fra i termini della vita contemplativa; imperocchè il vigore e la costanza nell'operare suppongono il vigore e la costanza nel credere. Bisogna andare a rilento prima di abbracciare una opinione, per evitare il rischio di porgere al falso l'omaggio dovuto al vero; ma quando la verità è conosciuta, bisogna abbracciarla fortemente e mantenerla costantemente. Chi non pensa e non crede fortemente, è di necessità fiacco ed instabile nell'operare; giacchè il pensiero risponde da ogni lato all'azione, essendone il principio, la norma e la molla. Savissimo è adunque quel precetto cattolico, che interdice di porre menomamente in dubbio la verità conosciuta, eziandio per un solo istante di tempo. La debolezza e la volubilità dello spirito umano sono tali e tante, che non v'ha alcun vero, per quanto se ne abbia una persuasione fondata e gagliarda, contro cui non sorgano talora difficoltà atte a produrre momentaneamente qualche impressione sullo spirito; alle quali se l'uomo si arrende, dubitando del vero già posseduto, egli acquista a poco a poco un abito di scetticismo, che non lascia più intatta alcuna credenza. All'incontro, s'egli resiste virilmente a cotali assalti, e sprezza quelle involontarie nebbie di spirito, a poco andare l'oscurità si dilegua, torna la calma, e, ridendosi dei propri dubbi, non che averli per formidabili, egli si maraviglia che siano potuti affacciarsegli in aspetto serio. Il sofisma piglia talvolta agli occhi dell'intelletto, come la passione a quelli del cuore, una forma speciosa e seducente che in breve svanisce, se l'uomo è forte, e non cede alle apparenze.

La fede cristiana genera eziandio un altro abito filosofico, che si con-

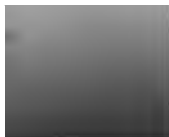
nette ancor più intimamente coll'oggetto proprio degli studi speculativi. Il quale abito proviene in parte dalla disciplina operativa, in parte dalle dottrine sublimi del Cristianesimo. L'Evangelio, conferendo alla mente la signoria del senso e delle passioni, e avvalorandola colle pratiche del culto, della sobrietà e della moderanza, prescrivendo un'assidua vigilanza sui pensieri e sugli affetti, avvezzando l'uomo alla vita interiore, e dandogli l'abito del contemplare e del meditare; è attissimo a svolgere e ad affinare quella spezie d'ingegno che chiamasi psicologico e ontologico, ed è agli studi del filosofo assolutamente richiesto. D'altra parte, l'oggetto della religione versando nell'Idea stessa, il Cristiano che degnamente risponde alla sua vocazione, piglia con quella dimestichezza: se le accosta con passi, prima lenti e deboli, poi franchi e spediti: conversa seco a principio con qualche timidezza, ma acquista in successo di tempo quella generosa baldanza che nasce dalla consuetudine: s'avvezza a guardarla, a sostenerne la luce, a fermar gli occhi, come aquila affissa al sole, nell'eterno e sfolgorante splendore, rinforzando coll'assiduo esercizio, e acuendo la virtù visiva, e mediante questo affettuoso commercio col vero, diminuisce lo spaventevole intervallo, che divide la creatura dal suo Fattore. Imperocchè l'oggetto della cognizione può effettualmente rendersi conforme il soggetto; e non che si debba dire con Emanuele Kant, che questo imprima in quello la sua propria forma, il contrario veramente succede; giacchè tal è lo spirito generalmente, quale il termine del suo pensiero. Per tal modo si acquista una penetrativa mentale di gran lunga superiore a quella che trovasi nel comune degli uomini, sommersi e confitti nello studio ed amore delle cose terrene; giacchè la veduta ideale e riflessa non è opera della natura, ma dell'arte, come negli ordini del senso l'apprensione e la stima visuale della lontananza sono opera delle impressioni del tatto, combinate col magistero della riflessione.

Conseguenza di questa disposizione cogitativa, connaturata dall'abito cristiano, è *il credere fermamente alla possibilità, alla convenienza e alla realtà dell'ordine sovrannaturale;* a cui niuno può in verità ripugnare, se ammette la superiorità [illegible] sulla materia dell'Ente sull'esistente, e la continuità im[illegible] zione. Ma il Cristianesimo è maraviglioso, perchè i[illegible] ne negli ingegni meno disposti ed assueti al disco[illegible]ro. Not[illegible] bene che altro è l'ammettere la possibilità e la co[illegible] in genere, altro è il riconoscerne la realtà concreta [illegible]. Questo speciale riconoscimento dipende dalle pro[illegible]o l'andarvi a rilento, per non mettersi a ri[illegible]ne colla

superstizione, e le favole del volgo coi fatti splendidi e inconcussi degli Evangeli. Ma in ciò gli spiriti cristianamente avvezzi differiscono dai profani che ammettono in genere la credibilità del prodigio, benchè sapendo non poter essere continuo nè universale, appunto perchè è prodigio, non ne riconoscono l'attualità esteriore, se non l'apprendono accompagnata dai segni autorevoli; laddove chi miscrede assolutamente il ripudia in virtù della sua essenza. Giangiacomo Rousseau lo dice nel modo più espresso [1]: e tutti i sofismi dell' Hume si riducono a questa preoccupazione [2]. Il Cristiano insomma ammette sempre l'idea, senza credere al fatto, quando non soccorrono le debite prove; laddove il deista e il razionalista impugnano sempre il fatto, perchè ripudiano l'idea. Ma l'idea del prodigio presuppone che il fatto corrispondente abbia luogo negli ordini del mondo, e nel corso del tempo; onde errano coloro che tengono i miracoli per accessorii alla istituzione cristiana. Niuno più di me è persuaso che l'Idea sola può bastare agli spiriti penetrativi e ben conformati, per riconoscere la divinità dell' Evangelo. Ma se in tal caso il miracolo non prova l'Idea, dico che l'Idea prova sempre il miracolo, anzi lo abbraccia e contiene, come parte integrale di sè medesimo; giacchè l'Idea perfetta non può stare senza il sovrannaturale, e questo importa il miracolo, il quale è per rispetto alla creazion della grazia, ciò che è il fenomeno ordinario, riguardo a quella della natura. Senza che, la fede nelle opere sovra natura, splendidamente attestate dalla storia, contribuisce a creare quell' abito mentale che distingue il Cristiano dagli altri uomini. Sentire del continuo la presenza di Dio; ravvisare in ogni evento la mano creatrice e governatrice della Providenza; credere alla signoria divina su tutta la natura; stimar che il prodigio è tanto facile all' Onnipotente, quanto la creazione; che le opere divine sono effetto di un consiglio libero e sapiente; che più importa la salute di un'anima, che la fattura di un nuovo mondo; che l' azione della prima Causa sull'arbitrio creato, e le vittorie della grazia nel convertire e migliorare e santificare gli uomini, vincono di eccellenza e maraviglia *il suscitar dalle pietre figliuoli ad Abramo* [3]; sono sentimenti e disposizioni inseparabili dalla professione del vero Cristiano. Ma come si può aver l'animo così conformato, se non si crede agli eventi, che sovrastanno alle leggi di natura? Coloro che, togliendo di mezzo i miracoli, stimano di giovare alla fede, fanno opera vana e ripugnante, come chi vuole, alterando la morale, vantaggiar la virtù. Virtù e fede sono due vittorie dell' arbitrio

[1] *Ém.* IV. *Lettr. de la Mont.*, I, 3. *Lettr. à l'Arch. de Paris.*
[2] *Ess. of the mirac.*
[3] Matth. III, 9.

sul senso: mal insegna a vincere chi altrui consiglia di cedere al nemico. La fede di certi nuovi teologi, come la virtù di alcuni moralisti, è un compromesso fra la religione e la miscredenza, fra Iddio e Belial, fra l'Evangelio e il mondo; compromesso sostanzialmente assurdo, il quale salva soltanto le apparenze.

Il Cristianesimo, perfezionando l'intelletto coll'abito della fede, migliora eziandio le altre potenze che dipendono tutte più o meno dalla virtù conoscitiva. Anzi, essendo fuor di dubbio che la volontà tiene nell'uomo il principato, perchè nell'attività intima, di cui essa è una forma, si radica l'individualità personale, causa seconda del merito, e quindi della morale eccellenza, alla educazione e al miglioramento di essa mira sovrattutto la religione: la quale non fa caso delle altre potenze, se non in quanto all'arbitrio si riferiscono. La fede rinforza e ingagliardisce la facoltà elettiva, accresce la balìa e la coscienza che l'uomo ha di sè stesso, lo sottrae alla tirannica dominazione de' sensi e degli affetti tumultuanti, e lo rende veracemente libero, assoggettandolo alla signoria civile e paterna del vero ideale che solo può francare e redimere dal prepotente servaggio dei sensi i propri adoratori. E siccome ella da un altro lato compie e rischiara la notizia dell'Idea stessa, i salutiferi influssi di tale abito abbracciano ad un tempo l'oggetto e il soggetto, il termine delle operazioni spirituali, e le forze naturali dello spirito. Se l'una di queste due cose si disgiunge dall'altra nel tirocinio umano, l'armonia delle nostre potenze si altera, e l'uomo diventa inerte contemplatore o sensuale egoista. Il Cristianesimo, incorporando l'individuo a una società militante, cospira a renderlo più attivo, più forte, più animoso; onde la disciplina cattolica si può definire *l'educazione dell'arbitrio, per mezzo della perfetta ragione*. La fede inizia e l'amore compie questa instituzione morale, agevolata dalla speranza; la quale, interponendosi fra l'una e l'altra, diffonde nell'anima una serenità dolce, una giovialità dignitosa ed equabile che giova all'operosa costanza e al decoro della vita. Il senno moderno volle correggere l'opera dell'Evangelio, trascurando la parte ideale dell'uomo, e mettendo ogni cura nell'accrescerne l'arbitrio, senza avvertire che la libertà senza freno si trasforma in tirannia o in licenza, e si spegne da sè medesima. Abbiamo già veduto altrove, qual sia il nerbo dell'uomo attuale, qual sia il vigore che oggi regna negli animi e nelle menti, e quanto la civiltà europea, scatenando l'arbitrio, per rinforzarlo, abbia ottenuto il suo intento di felicitare la specie umana.

È dunque affatto irragionevole l'accusa che si dà alla fede cattolica di ridurre l'uomo all'inerzia de' mistici. All'inerzia? Dio buono! mentre

scopo supremo del Cristianesimo è di rendere la volontà potente, valida, operosa, padrona di sè stessa, tetragona ai casi esteriori, indomita all'impeto interno dei sensi, della fantasia e delle passioni! L' attività cristiana è certo grave, prudente, rispettiva, assennata, e non somiglia punto alla furia che si pregia e si mitra in questo secolo ballerino; ma perciò appunto ella è degna di unica lode. Ringraziate la religione, invece di accusarla, se fra l' indicibile pargoleggiare dell' età moderna in tutte le cose, ella serba ancora gli spiriti della virilità antica. Ma ella favorisce il genio de' mistici. Distinguasi la misticità cristiana, se altri vuole così chiamarla, da quella delle sette eterodosse: l'essenza della prima è l' azione, e non la nuda contemplazione. Il buon mistico è certo meditativo e contemplante, poichè in tal dote consiste la cima della vita ideale; e sarebbe ridicolo il biasimare nella religione una facoltà eccellente per sè stessa, e necessaria al vero filosofo Ma il contemplare cristiano è attivo, non passivo, e importa una grande intensità di attenzione, una grande efficacia di volere ed energia di spirito; la quale è l' indirizzo dato dall' arbitrio alla virtù intuitiva. Il buon mistico può qualche volta dismettere soverchiamente il pensiero dell'azione esteriore, e dare, per questo rispetto, in qualche esagerazione; ma egli è sempre attivo dentro, sollecito, pronto e vegliante, per attutare gli affetti ribelli al primo insorgere, e conservare intera la coscienza e la padronanza di sè medesimo. Insomma l' intuito contemplativo non iscema, ma avvalora la personalità dell' animo, e ha pregio di virtù singolare, perchè muove dall' elezione [1]. All' incontro la contemplazione gentilesca e orientale, come quella dei Sanniasi e dei Giogui nell' India, dei Taosi nella Cina, dei discepoli di Budda o Fo nei due paesi [2], dei Sofi presso i Persiani, e di molte sette europee e soriane del medio evo e dell' età più moderna, è una passività assoluta, uno sforzo per annullare ogni discorso mentale, e per ispegnere al possibile il sentimento e il pensiero medesimo. In tale stato l' Idea assorbisce e annulla l' intuito riflesso; laddove nella vera contemplazione, l'atto riflessivo afferra l' Idea, serbando fra l' oggetto e il soggetto un armonico temperamento. Nell' uno, l' attività è tutta obbiettiva, e ogni libera [illegible] vien meno, riducendosi la sua efficacia a [illegible] emerge dall' atto creativo [3]; nell' [illegible]

prima e l'altra seconda, spiegano le loro forze, ciascuna nel suo giro; e se l'Idea è attuosa nell'infondersi e nell'impressionare, creandolo, l'animo umano, questo in virtù appunto di tale azione creatrice, è operativo nel ricevere gl'influssi ideali. Il primo sistema è un vero suicidio dello spirito, un attentato dell'uomo contro la divina fattura, uno sforzo assurdo e ridicolo per annullar l'esistenza o rifonderla nel suo principio, un moto contrario all'indirizzo della virtù creatrice; e in ciò consiste l'unificazione e l'ingresso nel Nirvana [1], o Nirvritti, rappresentato dagli Upanisadi, dal Vedanta, dal Mimansa, dallo Svabava e dalle altre scuole bramaniche e buddistiche come cima di perfezione e di beatitudine. Il secondo sistema all'incontro è solo una savia e moderata abnegazione, che riseca ogni eccesso, e purifica l'animo, rimovendone ciò che discorda dalla suprema regola del Vero e del Bene, e dall'armonia universale; tanto che l'arbitrio in virtù di esso, non che frangersi o debilitarsi, si accresce di efficacia e di vigore. Da un lato insomma, la virtù contemplativa, scioperata ed oziosa, è un sonno, un letargo, una quiescenza inerte, un abbandonamento, una morte; onde spesso trae seco le sfrenatezze del senso e le laidezze della carne, il cui imperio sottentra a quello dall'animo; dall'altro, ella importa un'assidua vigilanza, e una guardia operosa dei sensi, disposizione necessaria all'abito di ogni virtù, e a tutti gli ordini della vita attiva.

La fede è la vera libertà dello spirito, perchè lo rende soggetto a Dio, e mantiene illesi i diritti di quella monarchia ideale, onde ogni libertà procede. L'autonomia razionale dei moderni razionalisti, ribellando l'uomo contro l'Idea, tenta in effetto di sottoporre essa Idea all'arbitrio creato, di limitare la libertà divina colla libertà umana, di sostituire l'esistente all'Ente, esautorando Iddio e indiando la creatura. Da Lutero e Cartesio, introduttori di questa libertà menzognera, fino ai dì nostri, la deificazione dell'uomo fu l'oggetto finale di ogni innovazione filosofica e religiosa; e se pochi pensanti ebbero la sa[illegible]cità di conoscerlo o l'audacia di confessarlo, come un celebre scrittore tedesco, tutti rinnovarono in modo coperto, e spesso senza saperlo, l'[illegible] suggestione dello spirito ribelle: *eritis, sicut dii* [2], che fu il p[illegible] delle colpe e delle calamità del

[illegible]

teismo), essi non p[illegible] [illegible]ttere questa attività identica all'entità sostanziale dello s[illegible]

[1] Il *Nirvana* [illegible] *Nirupàn* dei Tibetani e dei Siamesi, e il [illegible], ovvero *Ni*[illegible] il Deguignes (*Mém. de l'Acad. des In-* [illegible] tom. LX [illegible]

genere umano; cosicchè con verità si può dire che *il gentilesimo moderno è il culto dell'uomo indiato sotto tutte le forme.* Egli è poi un abusar de' vocaboli, il parlarci, come fanno molti, di autonomia razionale, per legittimare l'assurda apoteosi dell'uomo. La ragione è certamente autonoma; ma quella di Dio, e non la nostra o di altra mente creata. Una tal prerogativa non compete all'ingegno umano, se non in quanto il vero divino si rivela al suo intuito; e siccome il vero divino è in gran parte sovrarazionale, il volerlo rigettare, perchè supera la nostra scarsa apprensiva, è un rinnovare la follia di Protagora, far dello spirito creato la misura del vero, e affermare in sostanza che la ragione divina non si stende oltre quella delle sue fatture. Altrimenti, con che titolo si potrebbe disdire all'una ogni signoría sull'altra? Perciò i nostri filosofi, per dare all'uomo un privilegio che non può competere ad alcuna creatura, spogliano Iddio delle perfezioni sue proprie; per conferire alla ragione umana un'autonomia empia e chimerica, negano l'autonomia della somma Ragione, e la sottopongono all'arbitrio delle sue fatture.

Iddio essendo il sommo sovrano, e la fonte unica di quella sovranità, che si sparte e dirama in moltissimi rivi fra le intelligenze create, la fede vèrso la sua parola è come l'atto di sudditanza e di vassallaggio, con cui l'uomo riconosce ed adora la signoria assoluta. Dal che segue che Iddio non può essere giudicato; e il sarebbe, se altri potesse sottoporre ad esame i decreti della Providenza. Conosciuto che si è il divin beneplacito, l'uomo dee piegarvi il capo, e umilmente adorarlo; dee assoggettare il proprio senno a quello del suo Autore. L'annullare l'umano intelletto dinanzi alla Mente infinita è somma sapienza. Se invece si vuole esercitar lo scrutinio sulle opere di Dio, e se ne ripudiano i dettati autorevoli, perchè paiono incompatibili al nostro corto intendere colla verità, o colla bontà e colla giustizia, v'ha fellonia suprema, a cui séguita la miscredenza; la quale, come morte dell'anima, è la pena capitale, con cui la maestà violata del sommo giudice e principe castiga in questa vita i ribelli. Colui che chiama a sindacato gli oracoli divini, finisce per ordinario col dubitare di Dio stesso: l'Idea gli si oscura, e poi gli si sottrae; e in vece di quella luce perfetta, a cui temerariamente aspirava, egli cade in tenebre profonde. E perduta l'Idea, come potrà filosofare? Perciò la fede che serba questo prezioso tesoro, è di grande importanza per la speculazione, e per tutto lo scibile. La fede è il principio conservativo del sapere, e la norma direttiva della metodica universale. Essa mantiene nel processo discorsivo dell'uomo l'ordine intrinseco delle cose espresso dalla formola, e subordina l'esistente all'Ente, il raziocinio all'intuito, il soggetto all'oggetto, la cognizione alla verità

conosciuta. Quando si turba quest'armonia, e il pensiero riflesso insorge contro la mente creatrice e animatrice, contro la parola autorevole che dà forma e vita agli spiriti creati, l'anarchia entra nell'intelletto, e poscia nelle altre potenze, e la virtù cogitativa si ritorce in fine contro sè stessa, e si spegne collo scetticismo. La religione e la sapienza sono adunque inseparabili.

Insisto su questo articolo, perchè rilevantissimo. L'incredulità odierna, così radicata ed estesa, è la conseguenza e la pena della prima ribellione, operata contro Iddio e contro la Chiesa, dal Descartes e da Lutero. Nelle società civili, quando i popoli hanno corsa la via delle rivoluzioni, e i sudditi si sono avvezzi promiscuamente a farla da principi, è cosa molto difficile l'instaurare negli animi il principio della vera e legittima sovranità nazionale, l'autorità delle leggi, l'ubbidienza ai maestrati e ai rettori dello stato. Nel consorzio religioso avviene lo stesso; chè quando la ragion dell'individuo s'è adusata per lungo tempo alla sacrilega temerità di citare Iddio e chi lo rappresenta al proprio tribunale, l'ossequio religioso è malagevole a ristabilirsi. La fede è come il pudore: il conservarla è più pronto e spedito, che il riacquistarla. Niuno però si spaventi di questa difficoltà; la qual cede agli animi forti, e bene aspiranti, e accresce col pregio della vittoria, il merito dell'impresa. Che se questa forza è rara al dì d'oggi, ciò deriva appunto da quella scioperata noncuranza e mollezza, che una lunga incredulità ha abituata negli animi, e i cui funesti effetti si mostrano in tutte le parti della vita morale e civile. Siccome la fede è il vigore e, per così dire, il carattere dell'intelletto, nelle epoche di empietà o d'indifferenza, come la nostra, gli spiriti e i voleri, agitati da una perpetua incostanza, sono ludibrio ai capricci di fortuna. E come mai una società scettica potrebbe pensare ed operar fortemente? La quale infelicità avrà luogo fin tanto che un'ottima educazione non vi provvegga, valendosi del costume per ricreare religiosamente gli animi, e della religione, per gittare i semi di una generazione più virile e più generosa della nostra.

Tutti i dogmi cattolici, come superiori alla capacità dell'intelletto umano, lo avvezzano a riconoscere la sua debolezza e i suoi limiti, lo costringono di assoggettarsi al principato di una ragion superiore, e sono attissimi a creare un abito di spirito veramente filosofico. La qual benefica efficacia abbraccia eziandio le potenze diverse dall'intellettiva; tantochè la fede dei misteri rilevati può definirsi generalmente *la subordinazione del pensiero e di tutte le facoltà umane all'Idea*. Ciascun mistero in particolare si riferisce a una facoltà speciale, o determina più

la grazia importa la soggezione dell'arbitrio all'Idea; la predestina:
quella del diritto; l'eternità delle pene, quella del senso; e così vi
scorrendo. Non è adunque maraviglia, se l'eterodossia moderna, la
consiste per essenza nel psicologismo, cioè nella *superiorità del*
sull'Idea, è non meno avversa al mistero che al miracolo. Il cl
luogo principalmente riguardo ai due ultimi fra i dogmi summent
i quali in ogni tempo, e specialmente oggi, sono prediletto bersag
cavilli non pur dei nemici della fede, ma eziandio di tali che s
professano amatori; onde si può dire che più non si trovano al m
fuori del ceto cattolico. La predestinazione gratuita nel senso orto
senza punto detrarre alla libertà umana, nè alla bontà divina, stal
il dominio assoluto di Dio sull'universo e sulle stesse menti libe
quali, come parti e forze integranti dell'armonia generale, e traenti
tività loro dall'immanenza dell'influsso creativo, debbono essere so
alla Cagion prima che, chiamando dal nulla l'arbitrio umano, è in
di attuarlo con soave ed infallibile efficacia, senza necessitarlo o fa
lenza alla sua natura. La predestinazione è la conseguenza apoditti
diritto assoluto, che a Dio appartiene; il quale, senza di essa, lasce
di essere Causa prima: imperocchè l'arbitrio umano, reso indipen
dal suo principio, gli si pareggerebbe, come libero operante, e s'
durrebbe un vero dualismo nel governo dell'universo. Il che no
passare, senza sov ire i principii dell'ontologia, della morale,
politica, della filos tutta ta, e senza annullare la formola i
conci la lib a fin non ado più attuata dal suo pri
c q colo apodittico
co n i, sono pari s

soluto di Dio stesso: e siccome nella nozione del diritto assoluto è fondata quella del dovere assoluto, e dei doveri e diritti relativi, cioè la morale, la politica, la religione, ciascun vede le conseguenze, che ne provengono. Se voi dite che Iddio è necessitato dalla sua bontà e sapienza a pareggiare le sorti eterne degli uomini, come lo è veramente a mantenere inviolato l'ordine morale identico alla sua essenza, voi parificate l'assoluto col relativo, il necessario col contingente, e distruggete quell'ordine medesimo che pretendete di propugnare colla vostra dottrina. Iddio certo non può punire l'innocente, perchè ciò ripugna alla sua natura; ma non potrà egli distribuire a suo beneplacito i privilegi della grazia, non potrà preordinare una parte degli spiriti creati a un godimento oltranaturale, quando l'esclusione degli altri proviene dalla loro colpa, e dall'abuso di quei doni naturali che sono più o meno a tutti largiti? Il negar la predestinazione cattolica spianta le basi dell'ordine morale, annulla la sovranità divina, e altera essenzialmente l'integrità dell'Idea.

Facciasi la stessa ragione della eternità delle pene; dogma formidabile al debole intendere e al corrotto sentire degli uomini, di cui discorrendo un recente scrittore, osò affermare che la Chiesa cattolica, professandolo, soscrisse alla propria condanna. Io credo all'incontro che la Chiesa nel mantenere questo dettato divino, senza lasciarsi spaventare ai clamori, ai sofismi e alle passioni altrui, soscrisse la condanna delle sette che lo impugnano, e aggiunse una bella e forte prova ai copiosi titoli della sua divina origine. Credo che verrà un tempo, in cui ogni moralista di polso terrà per vero questo dogma tremendo e salutare, e lo avrà per inseparabile dalla nozione del dovere e dalla salute della società civile; cosicchè i suoi impugnatori saranno riprovati dall'opinione pubblica, come oggi, verbigrazia, si condannano coloro che fondano la morale nell'egoismo, benchè questa dottrina fosse onorata nello scorso secolo, e la sentenza contraria derisa come stolta [1]. Cito questo esempio, per mostrare che l'universalità di una falsa opinione non ci dee sbigottire soverchiamente ai tempi che corrono. Tanto è celere il progresso! E che importa, se molti oggi ripudiano il dogma evangelico? Vogliam credere che i giornalisti, gli enciclopedisti e i romanzieri, i quali illu-

[1] Ben s'intende che io parlo del pretto dogma cattolico, e non delle opinioni, spiegazioni ed esagerazioni, che invalsero in molte scuole cattoliche, specialmente del medio evo. L'articolo En[illegible] [illegible]iclopedia nuova, testè divulgato (uno dei più meschini di quel pover[illegible] [illegible]), si fonda tutto nella confusione del dettato divino colle [illegible].

propriamente la sua soggezione verso il Vero assoluto. Così, verbigrazia, il mistero della Trinità, importando la maggioranza del sovrintelligibile sullo stesso intelligibile divino, considerato in ordine alla mente nostra, assoggetta l'intuito che apprende l'Idea, all'Idea, in quanto essa sovrasta all'intuito. L'Incarnazione, rivelandoci in Cristo l'unità e divinità personale che compie in esso l'umana natura, e l'esalta infinitamente col connubio della divina, sottordina generalmente l'individualità creata, così cara all'orgoglio umano, alla personalità increata, e annulla la superbia de' meriti finiti dinanzi a un merito infinito. Nello stesso modo, la grazia importa la soggezione dell'arbitrio all'Idea; la predestinazione, quella del diritto; l'eternità delle pene, quella del senso; e così via discorrendo. Non è adunque maraviglia, se l'eterodossia moderna, la quale consiste per essenza nel psicologismo, cioè nella *superiorità del senso sull'Idea*, è non meno avversa al mistero che al miracolo. Il che ha luogo principalmente riguardo ai due ultimi fra i dogmi summentovati; i quali in ogni tempo, e specialmente oggi, sono prediletto bersaglio ai cavilli non pur dei nemici della fede, ma eziandio di tali che se ne professano amatori; onde si può dire che più non si trovano al mondo, fuori del ceto cattolico. La predestinazione gratuita nel senso ortodosso, senza punto detrarre alla libertà umana, nè alla bontà divina, stabilisce il dominio assoluto di Dio sull'universo e sulle stesse menti libere, le quali, come parti e forze integranti dell'armonia generale, e traenti l'attività loro dall'immanenza dell'influsso creativo, debbono essere soggette alla Cagion prima che, chiamando dal nulla l'arbitrio umano, è in grado di attuarlo con soave ed infallibile efficacia, senza necessitarlo o far violenza alla sua natura. La predestinazione è la conseguenza apodittica del diritto assoluto, che a Dio appartiene; il quale, senza di essa, lascerebbe di essere Causa prima: imperocchè l'arbitrio umano, reso indipendente dal suo principio, gli si pareggerebbe, come libero operante, e s'introdurrebbe un vero dualismo nel governo dell'universo. Il che non può passare, senza sovvertire i principii dell'ontologia, della morale, della politica, della filosofia tutta quanta, e senza annullare la formola ideale; conciossiachè la libertà finita non essendo più attuata dal suo principio, cessa da questo lato fra l'esistente e l'Ente il vincolo apodittico, che consiste nella pienezza dell'atto creativo. Gli uomini sono pari sostanzialmente fra loro; ma questa eguaglianza non è una relazione che possa influire nei divini giudizi, poichè Iddio n'è il supremo e libero ordinatore; il quale, potendo render gli uomini dispari nell'ordine temporale, può eziandio distinguerli e differenziarli nell'eterno, salve le ragioni della sua bontà e giustizia infinita. Se voi considerate l'eguaglianza umana, come sufficiente a costituire un diritto verso Dio, voi annullate il diritto as-

soluto di Dio stesso: e siccome nella nozione del diritto assoluto è fondata quella del dovere assoluto, e dei doveri e diritti relativi, cioè la morale, la politica, la religione, ciascun vede le conseguenze, che ne provengono. Se voi dite che Iddio è necessitato dalla sua bontà e sapienza a pareggiare le sorti eterne degli uomini, come lo è veramente a mantenere inviolato l'ordine morale identico alla sua essenza, voi parificate l'assoluto col relativo, il necessario col contingente, e distruggete quell'ordine medesimo che pretendete di propugnare colla vostra dottrina. Iddio certo non può punire l'innocente, perchè ciò ripugna alla sua natura; ma non potrà egli distribuire a suo beneplacito i privilegi della grazia, non potrà preordinare una parte degli spiriti creati a un godimento oltranaturale, quando l'esclusione degli altri proviene dalla loro colpa, e dall'abuso di quei doni naturali che sono più o meno a tutti largiti? Il negar la predestinazione cattolica spianta le basi dell'ordine morale, annulla la sovranità divina, e altera essenzialmente l'integrità dell'Idea.

Facciasi la stessa ragione della eternità delle pene; dogma formidabile al debole intendere e al corrotto sentire degli uomini, di cui discorrendo un recente scrittore, osò affermare che la Chiesa cattolica, professandolo, soscrisse alla propria condanna. Io credo all'incontro che la Chiesa nel mantenere questo dettato divino, senza lasciarsi spaventare ai clamori, ai sofismi e alle passioni altrui, soscrisse la condanna delle sette che lo impugnano, e aggiunse una bella e forte prova ai copiosi titoli della sua divina origine. Credo che verrà un tempo, in cui ogni moralista di polso terrà per vero questo dogma tremendo e salutare, e lo avrà per inseparabile dalla nozione del dovere e dalla salute della società civile; cosicchè i suoi impugnatori saranno riprovati dall'opinione pubblica, come oggi, verbigrazia, si condannano coloro che fondano la morale nell'egoismo, benchè questa dottrina fosse onorata nello scorso secolo, e la sentenza contraria derisa come stolta [1]. Cito questo esempio, per mostrare che l'universalità di una falsa opinione non ci dee sbigottire soverchiamente ai tempi che corrono. Tanto è celere il progresso! E che importa, se molti oggi ripudiano il dogma evangelico? Vogliam credere che i giornalisti, gli enciclopedisti e i romanzieri, i quali illu-

[1] Ben s'intende che io parlo del pretto dogma cattolico, e non delle opinioni, spiegazioni ed esagerazioni, che invalsero in molte scuole cattoliche, specialmente del medio evo. L'articolo *Enfer* dell'Enciclopedia nuova, testè divulgato (uno dei più meschini di quel povero dizionario), si fonda tutto nella confusione del dettato divino colle conghietture umane.

strano l' Europa, (pre all' i ; i (li, all'evidenza degli oracoli riv vo I ... ragione, ... consenso di tanti uomini s , i pur c , i protestanti, che piegarono il capo a quel dc ibile, e s me na gentilità colta, che ne serbò pure un v ? l sare i Francesi stessi siano per anteporre la nuova fede e la i a mo delle novelle, delle gazzette, e dei dizionari, a qu (P Fénélon, del Bossuet e degli altri grandi, che onora loro pat La iamo queste fanciullaggini, sulle quali non ci potr fermare rossore. L' eternità delle pene è un articolo del (ice criminale bilito da Dio, e promulgato colla rivelazione. L'uo n ha diritto di giudicare la rettitudine della legge, e l' equità del : la giurisprudenza divina non è come quella delle dieci tavole, c furono esposte al pubblico, acciò i cittadini dicessero il loro parere, prima che fossero promulgate [1]. Il discorso umano non possiede i principii opportuni, nè il giudicatorio richiesto a scandagliare il codice divino [2]. Invece di ripudiare l' eternità del supplizio, perchè gli paia troppo severa od iniqua, egli dee averla per giustissima e conveniente, essendogli rivelata da Colui che non può mentire. Il raziocinio umano non può prevalere contro un fatto divino, ma il fatto divino dee convincere il raziocinio umano. Questo è il solo metodo ragionevole: non si può procedere altrimenti, senza un totale sconvolgimento delle cose e delle idee. Iddio è unico autore della legge impostaci, perchè Egli è unico principe dell' ordine morale e universale: l' uomo al suo cospetto è solamente reo e suddito. In Dio non vi ha divisione di poteri politici: la sua sovranità è assoluta e perfetta: Egli è legge e leggista insieme: Egli è legislatore, giudice, esecutore, e roga la legge, la promulga, l'applica, l' eseguisce: al suo tribunale non assistono testimoni nè giurati, da cui venga scôrta, frenata, o sopravegliata l' autorità del giudice. La legge divina è, perchè giusta, ed è giusta, perchè è: l' entità e la giustizia si compenetrano insieme. Ma s' egli è assurdo il trasferire in Dio le condizioni del foro umano, non è meno irragionevole l' introdurre negli ordini religiosi quella confusione di appartenenze, che si rimuove dal giure pubblico. Imperocchè nei processi che occorrono fra gli uomini, il reo non è legislatore, nè giudice; l' autore della legge non è quello della sentenza; e i giurati non posseggono nè l' una, nè l' altra di quelle due prerogative. Ora quando l' uomo colpevole (e chi non è tale?) pronunzia che l' eternità delle pene è iniqua e quindi chimerica, egli si attribuisce

1 Le dodici tavole erano solamente dieci nel primo anno decemvirale (Liv. III, 34).

2 *Teor. del Sovr.*, num. 74-82, p. 70-84.

tutti i poteri che sono partiti nel corso della giustizia umana, governandosi nello stesso tempo da legislatore, da giudice, da giurato, cioè da sovrano assoluto, mentre è reo e suddito, e giudicando Dio stesso, per sottrarsi alla sua sentenza. Che diresti di un tribunale umano, dove si desse all'accusato balìa di decidere sulla propria condanna, e di scegliere fra le varie pene quella che gli pare proporzionata al suo fallo? E ciò che fra noi sarebbe intollerabile, tu vorrai farlo riguardo a Dio? Giacchè a ciò si riduce il porre in dubbio solamente, se le pene siano eterne, conforme ai divini oracoli. Si può egli fingere un'assurdità maggiore? (42).

Lodasi meritamente Emanuele Kant, che diede ai concetti morali un processo rigoroso e scientifico, mettendo in luce il valore assoluto e apodittico della sovrana idea del dovere. Ora il dogma del castigo eterno si connette logicamente con questa dottrina, come quello che importa *la medesimezza assoluta della infelicità e della colpa.* Il dire che la pena sarà senza fine, è un affermare ch'essa durerà quanto il fallo medesimo, il quale diverrà eterno, come tosto il colpevole uscito dal tempo, cioè dallo stato di mezzo, di via e di prova, porrà il piede nella eternità che ha valor di retribuzione, di meta e di termine. Non si può dunque impugnare il dogma cattolico, senza detrarre sostanzialmente alla morale, cioè all'essenza apodittica del dovere. S'ingannano a gran partito coloro che lo stimano disforme ai dettati di ragione; a cui veramente ripugna la sentenza opposta dei razionalisti, imperocchè una pena finita presuppone una violazione dello stesso genere: e se il male morale è finito, se è temporario, come può avere un valore assoluto e apodittico? Errano eziandio quelli che pretendono alla loro eresia la clemenza e la bontà divina; la quale non può esercitarsi, violando l'ordine morale dell'universo, a eterno danno della sapienza e della giustizia. La bontà divina che è benigna ad un'anima pentita e viatrice, non può perdonare a uno spirito indurato volontariamente nel male, ed uscito dallo stato espiativo; benchè possa rendere, eziandio a suo riguardo, men dura ed acerba la punizione. La bontà divina non è sensitiva, come quella dell'uomo, ma sommamente razionale, e s'immedesima essenzialmente colle altre perfezioni dell'Ente assoluto. Il senso non può essere idoneo estimatore del giusto e del vero, e dee sottostare alla ragione, anche quando muove da nobile e generosa radice. Cristo medesimo, come uomo, fremeva e lacrimava, pensando alla sciagura dei reprobi; e chi potrebbe gareggiare, eziandio per tenerezza e profondità di affetto purissimo, con quell'anima divina? Ma egli piegava il capo ai decreti del Padre, e immolava

gl'istinti più nobili e dolci alla Ragione increata. Tal è il devere de' suoi seguaci, di coloro che si gloriano di portare il suo nome: pei quali il senso non può essere più imperioso e autorevole, che pel loro incomparabile e sovrumano maestro. Il Cristianesimo è la religione dei forti, e impone l'obbligo a chi lo professa di sottoporre non solo i sentimenti volgari e ignobili ai morali, ma questi ancorchè nobilissimi, alla Ragione assoluta; non potendo mai il senso, per quanto sia puro, bello e grande, sovrastare all'Idea. Chi non è capace di questo gran sacrificio, non può levarsi alla dignità del Cristiano. Capisco che in questo secolo molle e lezioso, in cui gli uomini fanno a gara colle donne, e si studiano a vincerle di frivola morbidezza, si abusino gli affetti di generosità e di benevolenza, che ci stringono ai nostri fratelli (e che furono inseriti da Dio nei nostri animi, perchè negli ordini del tempo hanno un campo larghissimo, dove possono e debbono liberamente spaziare), per invadere le ragioni di Dio e delle cose eterne, ripudiando sotto specioso pretesto, una verità formidabile alle cupidigie del senso; ma la religione e la filosofia legittima non saranno mai complici di tali sofismi. Due spezie di morale si trovano, cioè quella del sentimento, e quella della ragione. Se si mantiene fra loro l'armonia opportuna, governando la prima colla seconda, non che impedirsi, esse aiutansi a vicenda, come accade nella natura sensibile, dove il calore accompagna la luce, e concorre con essa a produrre la bellezza e la fecondità dell'universo. Ma se l'etica sentimentale vuol prevalere, e sedere a scranna, e comandare a bacchetta, e contraddire ai dettati dell'altra, e farla da principe, ella perde i suoi pregi e diritti, e cessa di essere morale, giacchè ogni moralità nell'Idea si radica e da lei procede. E scadendo dalla sua dignità, diventa un pretto sensismo, di cui la dottrina degli Epicurei, e le altre vergogne degl'immoralisti, son corollari non evitabili. Così il sentimento ogni qual volta si ribella dalla norma ideale, perde ciò che lo nobilita, e abbietta o spegne sè stesso. Il Cristianesimo prescrive la subordinazione degli affetti, e delle propensioni più magnanime e soavi, ai voleri divini, e dell'amor del prossimo, precetto secondario, all'amor di Dio, precetto e norma suprema. Al quale scopo collimano molti fatti e insegnamenti biblici, che porsero appicco agli increduli e razionalisti, di calunniare la morale rivelata, quando avrebbero dovuto accrescerne la maraviglia. Imperocchè tali eventi e dettati, indirizzandosi a far signoreggiare l'Idea sull'effetto, agguerriscono l'uomo contro le seduzioni del suo cuore, compongono quello stoicismo cristiano, fuor del quale la virtù è una chimera o un trastullo. Ma non è da stupire che i filosofi moderni non si curino di essere stoici a questa foggia, e torcano ad obbiezione la più bella prova intrinseca

lella fede cristiana; perchè sensisti come sono, e quindi implicitamente tei (benchè non sappiano di essere), non possono senza ripugnanza sottordinare i moti e gl' impulsi dell' animo al vero assoluto e ideale.

Tutto adunque concorre nel Cristianesimo a stabilire la suprema do- ninazione dell' idea sugli animi e sulle dottrine, e ad inserire e abituare egli spiriti una disposizione veramente filosofica. Ciò che informa l' ingegno determina la professione del filosofo non è mica la libertà licenziosa del ensare e del discorrere; ma bensì l' ossequio verso l' Idea, come norma ovrana e comandatrice; giacchè ogni scienza esprimendo un' armonia leale, e la filosofia essendo la scienza principe, egli è troppo disdicevole darvi opera coll' anarchia dell' intelletto. Se ad alcuno paresse che io peto troppo spesso questa verità, gli risponderei che mi studio di rivol- erla e mostrarla per ogni verso, perchè la tengo per la più importante ne si possa pubblicare ai nostri giorni. La quale è di sommo rilievo, pecialmente per le scienze filosofiche, che non possono essere una ri- erca scientifica, se non sono prima una religione. Come religione, pos- eggono e mantengono la forma ideale; come ricerca, la vanno successi- amente esplicando, e mettono in atto i diversi veri, che vi si trovano potenza racchiusi. Ma la filosofia non può usufruttare l' Idea, se non riceve dalla parola rivelata, per mezzo di quella disciplina che ha per roprio ed immediato soggetto la rivelazione. La qual disciplina è la eologia che sovrasta scientificamente come parola protologica e univer- ale, e per dignità come verbo divino, alla filosofia e ad ogni umana cienza. Io tengo per fermo che la speculazione razionale, se giungerà uando che sia a grado di maturezza, confesserà spontaneamente, e riverà in fronte alla metodica universale, *la maggioranza e l' invio- labilità scientifica della teologia*, corrispondente negli ordini dello cibile alla inviolabilità della religione e del potere sovrano negli ordini orali e civili. E veramente i privilegi della fede nel vivere pubblico on possono consistere senza l' immunità dottrinale. Come Iddio impera l' universo, e non può essere giudicato dalle sue fatture, così la scienza eligiosa non può essere sindacata dalle altre: l' autonomia della ragione, l' indipendenza assoluta della filosofia sono empie ed assurde. La teologia sacrosanta, come il tempio e l' altare: essa ha il diritto di essere im- une dall' altrui ingerenza, come ha il debito di non essere usurpatrice, uardandosi dal trapassare i limiti del soggetto, in cui si travaglia. So ne queste cose non son volute ammettere, e non vengono nè anco tese al dì d' oggi; e che la teologia non è pure ricevuta come suddita agli scienziati, non che essere venerata come principe e maestra. Tut- via è frequentissimo il ticchio (tanto rara e squisita è la logica che

corre) di teologizzare a sproposito; e quanto altri sa meno delle cose sacre, tanto più suole discorrerne a dilungo. Così la teologia dei dotti è oggi derisa e vituperata: quella sola si appregia, si onora, si venera che è, non dirò già culta, ma tramenata dagl'ignoranti. Che se alcuno de' miei pochi lettori sogghignasse a leggere queste righe, io non vorrei adirarmene: lo pregherei solo a dirmi per qual cagione niuno si rechi a coscienza di gittar la falce nelle cose sacre, e menarne ogni strazio? Donde nasce questo singolar privilegio conceduto alla religione, che a ciascun sia lecito lo stazzonarla senza scrupolo, e che a suo rispetto si rechi a titolo di gentilezza, ciò che sarebbe impudenza e petulanza in ogni altro genere? Perchè si usa, perchè si tollera, perchè si loda nelle materie più venerande, ciò che non si fa e non si comporta in quelle che meno rilevano? Veggasi, per esempio, la Germania. V'ha egli un libro profano, antico o moderno, che sia stato così bistrattato come la Bibbia, da que' critici, tanto audaci, quanto dotti e ingegnosi? I quali discorrono con più riserva della mitologia che degli annali sacri; e taluni di loro paiono fare di quella una storia, e di questi una favola. Le gesta di Bacco vengono più rispettate di quelle di Cristo, e i mitografi greci son tenuti più autorevoli degli Evangeli. Veggasi la Francia. Chi oserebbe ragionarvi di fisica e di chimica come vi si parla di religione? Chi non si vergognerebbe di pronunziare nelle scienze naturali quei farfalloni solenni che tuttodì si dicono e si stampano nelle cose teologiche? Ciascuno corre questo campo per suo: ogni scrittorello, quando non sa di che scrivere, si gitta sulla religione, come preda del primo occupante, e profana con folle ignoranza una fede antica quanto il mondo, adorata da milioni e milioni di uomini, e suggellata col loro sangue. Niuno ardirebbe chiacchierare alla spensierata della luce e del calorico, dell'ossigeno e dell'idrogeno; ma di Dio, della Trinità, della redenzione, di quelle verità capitali, e di quei riti augusti, sui quali riposano la morale pubblica e privata, la quiete e la felicità delle nazioni, si può straparlare e sragionare impunemente. E non solo gli autori dozzinali, ma spesso ancora i prelibati ed illustri, si rendono complici di questa demenza. Pare che al dì d'oggi una vertigine epidemica occupi quasi tutti gli spiriti, e faccia perdere il senno eziandio ai prudenti, quando si entra nelle cose di religione. Sarebbe lavoro non inutile, e ad ogni ceto di lettori dilettevolissimo, chi avesse tempo, libri e pazienza per farlo, il raccogliere e mettere ordinatamente in ischiera tutte le inezie che in questo proposito si sono stampate in Francia solamente da trent'anni in qua, e per opera di tali uomini che non appartengono al volgo delle riputazioni e degl'ingegni. Onde nacque questo delirio, se non da quella incredibile frivolezza che si rese padrona degli animi, come prima l'autorità religiosa perdette il salutare suo imperio?

Imperocchè l'uomo corrotto è naturalmente debole e frivolo, e l'educazione sola, quando sia virile e forte, che è quanto dire morale e religiosa, può imprimere in esso un abito proporzionato. Tutte le cose umane, essendo temporali e caduche, non hanno alcun valore, nè possono inspirare pensieri e sentimenti magnanimi, se non vengono informate dall'Idea, che aggrandisce anche i menomi oggetti, dando loro un pregio che non hanno intrinsecamente, e ordinandoli all'eterno, all'immutabile, all'infinito. D'altra parte, la religione non può penetrare le menti e signoreggiarle, se non è instillata dall'educazione. Laonde non dee far maraviglia, se l'uomo ineducato, salvochè abbia sortito dalla natura una tempra straordinaria, è un fanciullo perpetuo. Gl'ingegni odierni che studiano seriamente nelle scienze fisiche, economiche, filologiche, calcolatrici, quando vogliono sollazzarsi, si appigliano alla religione, perchè essa è divenuta un oggetto di scetticismo speculativo, eziandio per taluni che se ne mostrano amatori; i quali la trattano e l'accarezzano come una fantasia poetica, o un ramo delle arti belle, anzichè come primo vero, e sommo bene di ogni mente creata. Ora, per rimediare a questa lacrimevole leggierezza, si vuol ristabilire l'armonia violata delle cose; il che si può differire o accelerare a beneplacito nostro (poichè siam liberi), ma non impedire. Imperocchè il ciclo dell'errore, come quello dei tumulti e della licenza, non può essere perpetuo, e dee finire per guerra civile o per lassitudine. Coloro adunque, a cui increscc questo doloroso secolo, e che intendono a guarirlo, s'adoprino a stabilir moralmente negli spiriti la verità e l'inviolabilità del dogma religioso; imperocchè, come le azioni degli uomini scaturiscono dai pensieri, così la riforma della vita civile dee nascere dalla scienza. La quale non potrà mai riordinarsi e fiorire, se in fronte al tempio della enciclopedia profana non s'inscrive il primato della religione. Il pensiero e l'operare, bisognosi l'uno dell'altro, sarebbero tuttavia divisi, se insieme non s'intrecciassero, mediante un terzo elemento che partecipi della natura di entrambi e loro sovrasti di efficacia e di eccellenza. Il quale non può essere la filosofia schiettamente speculativa, nè gli ordini civili meramente pratici. La religione sola è attiva e contemplativa ad un tempo, come quella che abbraccia unitamente il principio e il fine delle cose, padroneggiando per altezza di origine e universalità di argomento; quindi ella ha diritto e potere di comporre gli oggetti più disparati, recandoli ad armonia, e governando il vasto campo del reale e dello scibile.

La religione cattolica è inflessibile, immutabile come dogma, e perfettibile come scienza. L'invenzione negli ordini ideali non può darsi plausibilmente. L'idea si affaccia allo spirito come anteriore, primitiva, anzi

eterna: la reminiscenza platonica, e il dogma della vita premondiale, si scostano solo dal vero, in quanto traportano nel soggetto e nel tempo una proprietà sempiterna e obbiettiva. Le scoperte ideali rischiarano il noto, e non trovano nulla d'ignoto: purgano il vero dalle caligini che l'offuscano, nate dal senso e dalla fantasia. Quindi è che fuori della perfezione cattolica, gl'instituti religiosi e filosofici, per accostarsi al vero, vogliono essere instaurazioni e riforme. L'ingegno inventivo è una maggiore squisitezza di mente, per cui non si scuoprono già idee nuove, ma relazioni nuove d'idee, mediante il sentimento vivo e preciso delle analogie e delle differenze grammaticali e filologiche; sentimento che dal volgare degli uomini si ha solo in modo confuso. Quindi è che i trovati più pellegrini della speculazione dipendono dalla lingua che si adopera; imperocchè, non potendosi ripensare l'Idea, se non per via della parola, organo della riflessione, la notizia che si ha di quella, è proporzionata alla bontà di questa. Perciò la filologia è suora della filosofia, come fu già avvertito dal Vico, e la favella è importantissima al pensiero; onde si dee ridere di quei filosofi che stimano cosa di poco momento il culto delle lingue, e lo chiamano per istrazio studio di frasi e di parole. Quasi che, senza le parole, le cose si possano conoscere! La speculazione e la civiltà di un popolo valgono quanto l'idioma che parla: questo è misura, imagine, e per qualche rispetto sorgente di quella. Se il ramo italopelasgico, onde nacque l'eloquio latino, non ci avesse lasciati altri vestigi della sua prima cultura, che la distinzione precisa tra l'*esse* e l'*existere*, nella quale si acchiude sostanzialmente la formola ideale, noi potremmo per questo solo titolo esaltarlo, come ingegnosissimo fra i popoli occidui, usciti dall'antico Oriente. Perciò Iddio, essendo l'unico inventor delle lingue, è altresì il solo caposcuola e caposetta a rigor di termini; il quale, conferendo al primo uomo colla rivelazione il patrimonio dei dogmi ideali, come gli diè colla creazione la terra, cui abitasse, e mediante l'Idea, signoreggiasse, rinfrescò e rinnovò più volte nel séguito il primitivo insegnamento. Verità non affatto ignota agli antichi leggidatori e sapienti, che appiccavano al cielo il primo anello della civil catena, e rannodavano il filo interrotto delle tradizioni, per instaurare o riformare il corso delle dottrine. Il che si vede adombrato nei tre cicli della mitologia greca ed egizia, nelle tre leggi iraniche, nella seguenza dei legislatori doriesi dal prisco Egimio sino a Pitagora, anzi sino a Platone, nelle tre forme bramaniche, nella successione dei loro avatari, nelle varie epoche del Buddismo [1], e in molti altri dati storici o mitici che

[1] Queste sono tre, secondo i Buddisti cinesi, e vengono chiamate da essi Tsingfa, Sianfa e Mofa, come puoi vedere presso il Deguignes (*Mém. de l'Acad. des Inscr.*, tom. LX. Mém., p. 201, 202, 203).

emo luogo di toccare altrove. A questo concetto della divina origine la scienza, della sua perpetuità fondata in una continua tradizione, e principio sovr umano di ogni legittima riforma, si riferisce il dogma le teofanie, universale e antichissimo. La teofania infatti, sequestrata li ornamenti essoterici, e dagli accessorii erronei e superstiziosi, è *intervento sensibile dell'Idea, per rinfrescare e rischiarare sè stessa la mente degli uomini, dove ella risiede sovrasensibile, in virtù la rivelazione primitiva, e dove fu oscurata in appresso dal predominio dei sensi e della immaginativa* (43). Egli è impossibile il non visare nelle teofanie e negli avatari la reminiscenza, non già platoa, ma tradizionale, del dogma primigenio, e la necessità del divino ervento, per compiere il secondo ciclo creativo.

Il discorso superficiale è oggi talmente invalso, che invece di oppugnare fede con obbiezioni almeno speciose, si combatte contro di essa, ritordole contro le proprie sue prove, e recandole a colpa l'evidenza. ando il diritto si volge in torto, è difficile l'aver ragione; onde chi ol convincere costoro può trovarsi impacciato, come se altri provar esse che di giorno non è notte, a chi allegasse in contrario il chiarore raggi solari. Finora s'era creduto che l'antichità e l'immutabilità la dottrina cattolica fossero un bello e forte argomento della sua verità. gi si afferma l'opposto; e i fautori del progresso hanno scoperto che ero, per esser tale, dee variare assiduamente. Ben vedi che, a questo guaglio una credenza antica quanto i secoli, dee essere l'errore più ssiccio ed enorme che si trovi al mondo. Costoro si fanno beffe della logia cattolica, e la battezzano gentilmente per una dottrina esausta, conda, vieta, rancida, piena di ruggine e di muffa, e buona da essere pellita; affermando ch'essa appartiene a uno stato di cose, impossibile isuscitare. Povera gente! Ancorchè vi apponeste, toccherebbe a voi il lo, e il gloriarvene? Credete forse che de' vostri giornali, delle vostre ciclopedie, de' vostri libri, i posteri debbano saperne più che gli antei? Imperocchè la stessa dottrina del progresso, se è vera, come dite, rà ben tosto andare in dileguo, e dar luogo all'opinione contraria; imenti, per falsa si chiarirebbe. Ma chi rigetta il cattolicismo, credendo o di ripudiare le credenze preterite, ripudia in effetto quelle dell'avvee. Il cattolismo è appunto più nuovo delle dottrine testè nate e testè riture, perchè è più vecchio di esse, perchè non havvi instituto o tro:o, che di antichità lo superi. È sicuro di sopravvivere a tutte le nioni, perchè non fu preceduto da nessuna: è sicuro di possedere to quanto il futuro, perchè possiede il passato nella sua pienezza; di ere immortale, perchè innato, e tanto anziano quanto la parola crea-

trice. Ciò che è recente invecchia, ed invecchiato, si estingue; ma quello che ha una vera e perfetta antichità, non può mai divenire anticato, ed è perpetuamente nuovo. Qual cosa è più attempata della natura? Tuttavia ella gode una perenne freschezza. La religione cattolica è come la natura, e possiede un fiore di giovinezza perpetuo, perchè è la cosa più antica che si trovi al mondo. E come la natura, benchè invecchi al sembiante nella fredda stagione, coll'anno nuovo ringiovanisce, e torna verde e florida, come per l'addietro; così pure la religione ha di tempo in tempo i suoi verni, durante i quali, il cielo e gli elementi infuriati congiurano a sterminarla, e par quasi allo spettatore che ogni vita sia spenta nel suo seno. Ma poco stante, la calma succede alla tempesta, il cielo si rasserena, l'aere rintiepidisce, la terra si riveste di erbe e di fiori, si rinnovellano i dolci e preziosi frutti, e la fede ripiglia il suo vigore primiero.

Lascino adunque gl'ingegni frivoli di parlar della morte della religione cattolica, e di cantarle le esequie. O perchè, di grazia, costoro non celebrano i funerali eziandio del decalogo? Può darsi un'anticaglia maggiore della legge naturale, antica quanto Adamo, antica quanto il mondo? E se la morale non si può dir vecchia, nè recente, perchè eterna, come si osa discorrere altrimenti della religione? Giacchè la morale e la religione sono inseparabili; anzi questa sovrasta; perchè l'Idea non dipende dal dovere, ma il dovere dall'Idea. La longevità del vero non si dee confondere colla decrepitezza delle opinioni: questa è foriera di morte, quella è mallevadrice credibile di eternità. La storia della filosofia porge molti esempi di tal diversa fortuna. Le dottrine platoniche, prese nella loro sostanza, e rimossone ciò che vi ha d'ipotetico e d'imperfetto, sono tuttavia così vegete e fresche, come quando apparvero in Atene; laddove le opinioni dei sensisti che vivevano l'altrieri, sono vecchiumi e rancidezze. Emanuele Kant diede nella sua Critica della ragion pura al cattivo germe del Cartesianismo quella maggior perfezione e profondità, di cui era capace; tuttavia non v'ha più, credo, in Europa un pensator non volgare che professi lo scetticismo radicale del tedesco filosofo. All'incontro tutti i giudici competenti s'accordano a celebrare, come il trattato più perfetto, che si abbia, di morale scientifica, la Critica della ragion pratica; la quale è un egregrio comento speculativo della Bibbia e degli Evangeli. Ma chi apprezza ancora Geremia Bentham, valente leggista, per ciò che scrisse intorno alla scienza dei costumi? La sua Deontologia, stampata, non ha guari, è già divenuta una vecchia ciarpa che pute del rigattiere. Insomma l'errore è passeggero e caduco: la verità sola è immortale.

Il che dovrebbe consolare una certa fazione di dolenti, i quali convengono coi suddetti nel credere che il Cristianesimo sia morto o prossimo a morire, ma non se ne rallegrano; anzi ne piangono, e riempiono l'aria dei loro gemiti e delle loro querele. Le quali sono rispettabili, perchè muovono da buona radice; benchè in tal caso, io sarei meno tenero o più crudele di loro; nè potrei addolorarmi gran fatto sulla perdita di una dottrina, che falsa, morendo, si chiarirebbe. Se non che, il sincero rincrescimento di costoro prova che il loro animo è migliore della loro ragione. Ma si consolino e si rassicurino: il Cristianesimo è vivo, e non può perire. L'esito solo delle altre credenze e delle altre opinioni, fa buon segno della sua vita; altrimenti ogni verità sarebbe spenta, nè fora oggimai possibile il ravvivare l'umano ingegno. La Providenza fin dal principio del mondo ha gittato sulla terra un seme di vita, destinato a fecondare il consorzio e i pensieri degli uomini, e lo conserverà fin tanto che sarà in piede la nostra specie. Questo seme è il vero rivelato. La zizzania degli errori lo cuopre talvolta, e lo soffoca apparentemente; ma non può spegnerlo, nè sterminarlo: seccate o svelte le cattive erbe, egli rigermina, rifiorisce e produce una nuova messe. Il Cristianesimo è veramente morto per coloro che si ostinano a non riconoscerlo: è vivo sempre, e pronto, come una fonte perenne, a dissetare le labbra di quelli che a lui ricorrono. Ma per giovarsene, bisogna conoscerlo, bisogna studiarlo, e penetrare nella sua natura. Niuno può apprendere la verità dell'Idea, niuno può avvezzarsi a gustarla e ad apprezzarla debitamente, se non incorporandosi seco col cuore e collo spirito. Lo stesso rammarico che alberga in molti di aver perduto la religione, è come un superstite e confuso sentimento della verità di essa. L'impotenza di credere, onde tanti si lagnano, proviene dalla languidezza degli animi che è la pecca generale del nostro secolo; imperocchè *l'ossequio* della fede, benchè *ragionevole*, importando uno sforzo sul senso, è l'eroismo dell'intelletto. Certuni vorrebbero credere, ma senza studio, senza meditazione, senza fatica; come altri vorrebbe essere eroe, senza virtù; il che è veramente difficile. V'ha un languore mentale, una snervatezza di sentimenti e di affetti che impedisce l'acquisto della fede, come nuoce alla sua conservazione. Un poeta illustre del nostro secolo ne ha dato testè un esempio troppo famoso, da poter essere dimenticato o taciuto. Quanti versi egli spese a commiserare l'oscuramento delle verità cristiane, a dolersi che la fede s'indebolisse nel suo cuore, a protestar di amarla come un bene che si teme di perdere, a querelarsi seco come un amante che rimprovera all'oggetto del suo amore di essergli infedele, e di non rispondere a'suoi affetti e alle sue cure! Queste lagnanze aveano un sembiante di pietà e di religione; ma erano in sostanza un principio di apostasia e di

sacrilegio; poichè è un bestemmiare la religione l'attribuirle le nebbie del proprio spirito, come chi accusasse i raggi solari della infermità che debilita od offusca le sue pupille. Oltre che, tali querele sono funeste alla fede dei deboli, e di pessimo esempio. Se ad un uomo accade la sventura di dubitar del vero, seppellisca l'infausta esitazione nel profondo dell'animo, preghi Iddio secretamente di torgliela, ricorra a coloro, a cui si possono aprire senza danno, anzi con frutto, le miserie della coscienza, ma si guardi dal pubblicarla in versi, nè in prosa. Altrimenti egli si farà operatore della ruina di molti, e si procaccerà cagione di un rimorso immortale. Ciascun sa, a che siano divenute le preci profane del poeta illustre, e come egli abbia trattata la religione in due componimenti, dove pare che colla fede animatrice de'suoi primi versi sia scemata quella vena feconda, e quel flor di eleganza che inflamma e abbellisce i lavori di poesia. Egli avea ben ragione di piangere il Cristianesimo moribondo; non per gli altri, ma per lui. Ingegno infelicissimo! Ma per tornare a que'dolenti, i quali vorrebbero credere, e si rammaricano di non potere, io vorrei domandar loro, se non tengono per bastevoli quegli argomenti che persuasero la verità del Cristianesimo alle menti più stupende della civiltà moderna, dall'Alighieri sino a Napoleone, per non parlare dei tempi più antichi. Ora il Cristianesimo non si è mutato: esso è tuttavia il medesimo che per l'addietro: le sue prove non han perduto del lor valore col volgere de'secoli, e son tuttavia quelle che convinsero gli alti intelletti del Pascal, del Bossuet, del Newton, del Leibniz e del Vico. Le ragioni non sono come gli abiti che si logorano coll'andar del tempo. Le ragioni che furono da tanto per soggiogare quelle teste fortissime, debbono bastare al dì d'oggi; se già i nostri coetanei non si attribuiscono il privilegio di essere più ingegnosi e più difficili a contentare. — Ma l'età è variata, le scienze si sono ampliate, e ciò che allora era credibile, adesso non lo è più. — Oh perchè di grazia? La credibilità, onde parlate, a che si riferisce? Forse alle ragioni che provano il Cristianesimo, o alle obbiezioni che lo combattono? Se intendete delle prime, volete inferirne che le dimostrazioni, buone un secolo fa, non concludano più al presente? E da che, per la vita vostra, procede questo divario? Dagl'ingegni forse? Se dite che gl'ingegni d'oggi, quali sono i gazzettieri, i romanzieri e gli enciclopedisti, che rallegrano ed ammaestrano il mondo, siano più acuti, più dotti, più profondi, e insomma più valenti dei grandi scrittori dei secoli precedenti, non posso far altro che rapportarmene al giudizio del secolo ventesimo. Il quale non so nè anco, se sarà in grado di definir la lite, perchè è probabile, che le cose nostre gli saranno conte, come a noi le sue. O forse il divario procede dagli oggetti medesimi, i quali, veri un tempo, abbiano cessato di es-

: come mai il vero può variare? alterarsi? scadere? mutarsi
:ontrario, e divenir falso? Qual è quest'alchimia, che sottopone
lla edacità del tempo, come i libri e le carte che lo esprimono? Una
ie ieri era salda, giusta, eccellente, idonea a persuadere un Dante,
', un Haller, un Anquetil, un Maffei, un Muratori, non potrà più
oggi e domani i medesimi effetti? Non dovrà bastare agli
di articoluzzi e di libercoletti che floriscono sotto gli occhi no·
Iddio sarà obbligato a far dei miracoli in grazia di un secolo,
sso non si tien pago delle ragioni stimate sufficientissime da
ie il precedettero? In verità, che questa pretensione del secolo
mo è ben singolare, e mostra, se non altro, che l'età, come
dui ed i popoli, è divenuta assai schizzinosa, e ha un gran con-
sè medesima. O vorrete dire che la religione ha lasciato di es-
isibile a causa di certe nuove obbiezioni, nate dalle ultime sco-
e si fecero nelle scienze fisiche, o nell'archeologia? Ma voi do-
ipere che non v'ha una sola di queste opposizioni, la quale sia
nte; perchè o riposano su dati falsi, o sono ipotesi in aria, o non
proposito, e la loro pugna colla religione è solo apparente. Ciò
provato cento volte, e saria bene, che se altri ha qualche nuovo
da proporre, parlasse chiaro. Ma se gli opponitori altro non
ie rifriggere le cose vecchie, e spesso rancide, non han diritto
dere che le risposte siano molto nuove. Io non trovo che nes-
nde ingegno delle ultime età siasi accorto che le recenti scoperte
gano alla religione. Il primo geologo e zoologo del secolo cre-
a Bibbia. L'Ampère, uno dei fisici più ingegnosi e dei dotti più
li del suo tempo, era profondamente cattolico. Sarebbe troppo
innoverare i filologi insigni, che resero e rendono omaggio alla
: fra' quali basti il far menzione del solo Silvestro Sacy, che
lizione più pellegrina e più ardua fu stimato principe. Che se
mini dottissimi non credono, avvertite che la loro incredulità è
to, che pagano alla consuetudine, non un effetto di quel saper
, o di quei trovati mirabili, per cui si distinguono dagli altri
I quali trovati lungi dall'ostare alla religione, le giovano spes-
riducendo al nulla parecchie obbiezioni, che l'erudita ignoranza
passata moveva contro i libri sacri; come quelle, per esempio,
educevano dalla supposta antichità del globo terrestre, ovvero
e nazioni, e dei monumenti loro. Non sono adunque le ragioni
li alla causa religiosa, o le contrarie, quasi che le une siano sce-
e altre cresciute di numero o di forza, che producano quel cam-
), di cui vi dolete. Sapete, da che nasce la mutazione? Ve lo
iettamente: ella nasce dall'opinione signoreggiante, che tira alla

Il cattolicismo, come scienza, è l'esplicazione della formola rivelata, e delle formole definitive stabilite dalla Chiesa. Considerato per questo verso, esso è perfettibile indefinitamente; e la sua perfettibilità, qual opera scientifica, non che ripugnare alla immutabilità, che il privilegia, come dogma, non può farne senza; giacchè il progresso di ogni disciplina dipende dalla fermezza del suo metodo e de' suoi principii. Le matematiche e le fisiche sono oggi in tanto fiorentissime, in quanto procedono dirittamente, e si fondano sovra una base stabile. La fisiologia all' incontro, la medicina, e parecchie altre scienze sono tuttavia incerte o meno certe di quelle, perchè non hanno ancora avuta la stessa fortuna. Altrettanto avvenne alla filosofia, dappoichè volle staccarsi dalla religione, e ripudiò il suo supremo indirizzo, sotto pretesto di libertà. L'Idea cattolica è la più larga, e come oggi dicesi, la meno esclusiva di tutte; e perciò il filosofo cattolico è veramente libero, e solo libero. Ella si stende quanto il vero, è infinita com' esso, e non conosce altri limiti, fuori di quelli. che dividono l'ente dal nulla e la realtà dalle chimere. Ella è quindi essenzialmente positiva; laddove le altre idee tengono più o meno del negativo, e soggiacciono in tanto alla servitù dell' errore, in quanto cessano e sbandiscono una porzione del vero. Gli spiriti leggieri, che reputano schiavo l' uomo cattolico, perchè va soggetto a regola, non s'avveggono che questa regola, la quale non è altro, che esso vero, è radice di libertà. La norma cattolica è *il principio, che impedisce lo spirito umano di diminuire il vero, e perciò di ristringere i termini del campo, in cui può spaziare*. Imperocchè non potendosi camminare nel vuoto e nel nulla, dove non v'ha suolo per mettere i piedi, la sola palestra, in cui l' ingegno possa esercitarsi e spiegar le sue forze, è quella della verità. Perciò la legge, che conserva il vero, quasi elemento vitale e patria dello spirito, è tanto necessaria alla libertà filosofica, quanto quella, che interdice a chi governa l'alienazione del territorio è richiesta alla libertà e alla sicurezza degli stati. La libertà negativa della falsa filosofia ridusse questa scienza nobilissima alla povertà e nullità presente. Chi credete infatti che sia stato più libero e franco nell' uso del filosofare? Forse i moderni sensisti costretti ad aleggiar terra terra, o a strisciar coll' ingegno nella polvere o nel fango? O non piuttosto Pitagora, Platone, santo Agostino. il Leibniz, il Vico, che sulle ali dell' ontologia cristiana poggiarono al cielo?

Se la religione è necessaria al fiorire delle scienze filosofiche, queste si ricercano pure al buon essere della teologia, la quale non può andare innanzi, come scienza, se non è aiutata dal magistero filosofico. Lascio stare le attinenze, che passano fra le due discipline, in quanto versano

sullo stesso soggetto, cioè sulla formola ideale (benchè ne riguardino un aspetto diverso), e s'intrecciano insieme, per opera del sovrintelligibile, di cui la filosofia porge il concetto razionale e generico, e la teologia somministra le determinazioni specifiche e rivelate; tanto che da questo lato la seconda è verso la prima, ciò che sono le matematiche verso la teorica speculativa dello spazio e del tempo. Preterisco pure le utilità, che ridondano alla scienza religiosa dall'abito psicologico e ontologico dell'ingegno, al cui acquisto conferisce l'uso del filosofare. Ma dico che la filosofia profitta sovrattutto alla teologia, in quanto la conferenza delle idee razionali colle rivelate adduce la scoperta d'innumerabili relazioni, che corrono fra i due ordini, e porge alla primogenita delle discipline un salutare indirizzo. La quale giace al dì d'oggi in una spezie di letargo e di torpore, che le è nocivo: non osa quasi far altro che ripetere le cose dette: teme di oltrarsi e procedere qualche passo innanzi: si chiude e rannicchia in sè stessa: si tien segregata gelosamente dalle altre dottrine; e benchè viva sempre e fiorente nel dogma perenne, par quasi morta e incadaverita, come scienza. E pure la teologia, fissa e immutabile nella sua base divina, che è la fede, dee essere progressiva, come lavoro scientifico; giacchè ogni scienza, essendo *l' esplicazione discorsiva di un dato intuitivo*, sta nel moto, e non nella quiete. Nell'accordo della immutabilità col progresso consiste la perfezione della scienza principe. La dottrina dei Protestanti e dei psicologisti è mobile, ma senza base ferma; onde il suo movimento non frutta, e partorisce una incerta opinione, anzichè una vera scienza. La teologia cattolica è la sola, che meriti questo titolo, perchè procedendo da una formola organica, e avendo una base inconcussa, congiunge alla stabilità religiosa il perfezionamento scientifico. La formola rivelata ed ecclesiastica è la teologia in potenza, come la scienza teologica è la formola in atto. Ora quest'atto essendo successivo, perfettibile, capace sempre di nuovi incrementi, la teologia dee camminare, come le altre discipline. Se avvien che si fermi, ella scade, e viene in dispregio, come si vede ai dì nostri; e il vituperio della scienza ridonda nel suo soggetto, cioè nella religione. E certo l'incredulità signoreggiante nei paesi cattolici, da un secolo in qua, si dee in gran parte attribuire alla declinazione degli studi biblici, tradizionali, apologetici, giacchè ripugna che l'Idea rivelata mantenga il suo grado nel campo dell'azione, se non è onorata e regnante in quello dello scibile.

La teologia cattolica, avendo il privilegio di possedere l'Idea espressa come cosa propria, è il principio attivo e generativo per eccellenza, onde le scienze speculatrici si fecondano. Ma da sè sola non può concepire e portare i suoi frutti: uopo è che vi si aggiunga un altro principio, che

nel suo primo esercizio è passivo, anzichè operativo, cioè l'ingegno umano. Il quale, attuandosi sotto la mano creatrice, si schiude nel primo intuito all'Idea, che lo fa e lo informa, e la riceve in sè stesso, come suolo fruttifero, che si apre ed accoglie la divina semenza. La mente umana, fecondata in tal modo, diventa attiva, e crea la scienza ideale, cioè la teologia che spiega la formola rivelata, e la filosofia che svolge la razionale. Queste due scienze sorelle, e nate ad un parto, debbono a vicenda aiutarsi; giacchè il loro divorzio, rendendo l'una inerte, e l'altra insussistente, toglie a quella il potere di andare innanzi, e a questa il fondamento, in cui si appoggia. Tal è l'infelice loro stato al dì d'oggi: imperocchè la filosofia, disordinando e stracorrendo alla scapestrata, s'è uccisa di propria mano, e le scienze sacre, confinate nelle scuole, giacciono inoperose e sterili. Sterili? Sì; ma certo non per propria colpa; giacchè la religione è tanto lungi dall'essere infruttuosa, eziandio intellettualmente, che da lei solo possono ravvivarsi gli studi speculativi. Imperocchè a coloro, che non hanno la veduta dello spirito *corta di una spanna*, dovrebbe oggimai esser chiaro che l'ingegno europeo, se non è morto per sempre, non può essere richiamato a nuova vita nel giro degli studi più eletti, se non dalla fede cattolica. La nullità della vena intuitiva nelle materie razionali non fu mai così grande e così evidente, come al dì d'oggi. Da che adunque nasce l'aridità apparente della teologia che, ricca di germi inesausti, non produce quasi più alcun frutto? Entro in una materia delicata; ma siccome le mie intenzioni sono diritte, e desidero di giovare, per quanto i miei lumi il comportano, dirò francamente il mio parere. La teologia è insterilita, perchè da un secolo in qua *il sacerdozio cattolico, che, secondo l'idea di ogni corpo ieratico, dee essere un concilio di sapienti, è divenuto un ceto solamente religioso.* Ben s'intende ch'io parlo generalmente, e non guardo alle eccezioni. In una età, nella quale l'archeologia, la filologia classica ed orientale, la psicologia, la storia, la letteratura sono culte con rara felicità da alcuni illustri chierici italiani; nella quale è viva e fresca tuttavia la memoria del Muratori, del Piazzi, del Gerdil, del Caluso, del Giorgi, del P. Beccaria, e di tanti altri dottissimi che il sacerdozio italiano diede all'Europa [1], sarebbe ridicolo il dire assolutamente che il clero ha dismesso la scienza. Tuttavia non mi par temerario l'affermare che questo, nella sua generalità, specialmente fuori d'Italia, è assai men dotto che per l'addietro. E non parlo solo delle scienze profane; parlo ezian-

[1] Il registrare solamente i nomi dei chierici italiani, che da un secolo in qua coltivarono le lettere con onore, e lasciarono opere sode e fruttuose, vorrebbe molte pagine.

dio delle sacre, le quali vengono per lo più trattate dai preti come un capitale morto, che si dee travasare di generazione in generazione, senza scemarlo, nè accrescerlo, anzichè come un tesoro che vuol essere fatto vivo e moltiplicato coi traffichi dell'intelletto. Altrimenti, si confonde la scienza col dogma, e la teologia col catechismo. Il che però non è maraviglia che oggi avvenga; imperocchè, intrecciandosi gli studi sacri in mille modi coi profani, egli è impossibile che gli uni floriscano veracemente, senza l'aiuto e il concorso degli altri. Perciò, quando dico che il sacerdozio dee essere un concilio di sapienti, non intendo già di assegnargli uno scopo mondano, e farne una congrega letteraria e accademica. Io tengo anzi per fermo che, fuor del caso di una stretta convenienza, o di una somma necessità, esso dee astenersi dagli affari temporali, dalle brighe politiche, e cautelarsi contro il pericoloso attrattivo di voler regnare in questo mondo. L'entratura de'chierici nelle cose secolari rovina il chiericato, e a lungo andare pregiudica alla religione [1]. Ma il pensiero non è l'azione, e la scienza non è la politica. La teologia è la scienza sacerdotale per eccellenza; ma ella non può essere coltivata a dovere, se non si accompagna colle altre discipline. Ella è il fine: l'enciclopedia profana le porge i mezzi opportuni. Quanto l'intromettersi nei negozi, e l'intendere a lucro o ad ambizione, disonora e contamina il sacerdozio, tanto il sapere universale gli accresce splendore e riverenza. Un prelato brigante e cortigiano è odiato, o tenuto a vile e deriso dall'opinione pubblica: un prelato dottissimo, un Zurla che illustra la geografia e la storia dei bassi tempi, un Mai che risuscita l'antichità, un Piazzi che scuopre una nuova stella, sono stimati e venerati da tutti. Il sapere non è come l'operare: questo è profano ogni qual volta s'aggira nelle faccende terrestri; quello è sacro per propria essenza, occupandosi, non d'interessi e di onori, ma del vero; e il vero è Dio. Il culto delle scienze è ritirato, solitario, pacifico, austero, dignitoso, e non offende per alcun verso la santità del sacerdozio. Il prete non potrebbe arrotarsi di troppo fra gli uomini, senza intingersi dei loro difetti, e partecipare alle loro passioni; ma può studiarli, senza scapito del proprio decoro: può contemplare nell'animale e nella pianta la sapienza creatrice, può investigare nelle maraviglie de'calcoli la geometria del sommo Artefice, senza dismettere i pensieri puri e solenni del suo ministerio. Nè voglio già inferirne che tutto il chiericato debba vacare alle scienze profane; il che sarebbe assurdo e ridicolo. Ogni cosa dee avere il suo luogo, e la varietà dei mezzi, sapientemente ordinata, vuol collimare a uno scopo unico. L'Apostolo, delineando il tipo della società

[1] *Teor. del Sovr.*, num. 78, 79, p. 248, 249, 250.

ecclesiastica, la dipinge come un corpo bene organato di varie membra, come una gerarchia di uffici, in cui ciascuna parte concorre diversamente all'armonia del tutto [1]. E nomina in ispecie *i dottori*, che sono i custodi, i promotori e i perfezionatori della sacra scienza; i quali non potrebbero sortire compitamente l'intento loro, se non partecipassero a tutta la coltura intellettiva del loro secolo. La coltura varia, secondo i luoghi e i tempi; onde dee variare per questa parte l'instruzione sacerdotale; la cui misura si può esprimere con questa regola generica, che *il sacerdozio cattolico dee possedere uomini sommi in ogni ramo del sapere umano, e a nessuno secondi per la età, in cui vivono.* E tale fu il ceto ecclesiastico nei tempi aurei della Cristianità, e durante le due grandi epoche dei Padri e degli Scolastici. Clemente di Alessandria, Origene, Atanasio, Basilio, Gregorio di Nazianzo, il Grisostomo, Agostino, Girolamo, Beda, Silvestro secondo, Anselmo, Bernardo, Bonaventura, Tommaso, Ruggiero Bacone, Gersone, Niccolò quinto, pareggiavano o avanzavano per ingegno e dottrina i migliori del loro tempo. Tal fu pure in parte il clero francese del secolo diciassettesimo. Ho detto sommi, perchè la scienza non fa pro, se non è ampia e profonda: la scienza superficiale, quando sia sola, non giova, e talvolta nuoce. Non si debbono già disprezzare gl'ingegni e i lavori mediocri, nè disdir loro la debita lode; anzi, davanti a Dio, scrutatore de'cuori, possono vincere di merito le opere più eccellenti, quando sia più puro e più santo l'affetto che gl'informa. Ma umanamente parlando, il valore ordinario non prova, se non si appoggia alla umana grandezza. Una tintura delle varie scienze negli ecclesiastici può essere profittevole, quando allato a questa felice mezzanità si trovino i possessori di una dottrina più recondita ed alta, i quali acconciamente al bisogno nelle varie membra la diffondano. E siccome i sommi in un ceto particolare, e nella società tutta quanta non ispesseggiano, ben si vede ch'io non parlo di molti. A ogni modo, egli è fuor di dubbio che le scienze ecclesiastiche non risorgeranno, nè il sacerdozio ricovrerà l'antico onore, nè la fede signoreggerà nuovamente sugl'intelletti e sull'opinione, finchè i principi del sapere non apparterranno in parte al chiericato. Un buon vescovo, un buon paroco, un buon missionario, saranno sempre agli occhi di Dio, e dei diritti estimatori, più ammirabili e venerandi di tutti i letterati del secolo; ma la moltitudine mezzanamente colta e intinta di lettere, la quale oggi è sì grande, non crederà mai alla somma ragionevolezza dell'ossequio cattolico, se non quando vedrà accoppiarsi in alcuni de'suoi ministri ai meriti della virtù lo splendore delle profane dottrine. Ora a questa opi-

[1] I Cor. XII, 28, 29.

nione, benchè fondata sopra un errore, il sacerdozio è tenuto di accomodarsi, poichè può farlo, senza nuocere alla sua dignità, e si richiede all' intento principale dell'ufficio ecclesiastico. Non si contenti adunque della sola mediocrità, e aspiri all'eccellenza, eziandio nel sapere. La mediocrità che oggi regna universalmente, che siede arbitra di ogni onore e vantaggio sociale, che signoreggia dall'aula del principe sino all'officina dell'artista, è un verme che rode la civiltà moderna. Il sacerdozio cattolico si guardi da questa labe; si guardi dal promuovere l'eguaglianza e la democrazia degl' ingegni: lasci questo bel privilegio al gregge de'suoi nemici. Aspiri dal canto suo ad essere legittimamente aristocratico: riconosca, mantenga ed onori il patriziato degl' ingegni: non imiti colui che recideva le cime de' fiori più eccelsi, per pareggiare la moltitudine degli steli. Il che gli sarà tanto più agevole che, secondo i suoi ordini, la distribuzione degli uffici e de'carichi si effettua per la via sapiente dell'elezione.

Benchè i chierici non debbano essere estranei a nessuna sorta di disciplina, ve ne ha una che, per la sua intima connessità colla religione, vuole ottenere dai custodi del santuario un culto particolare. La filosofia e il sacerdozio sono quasi inseparabili. Non si può essere gran filosofo, se non si conoscono più che mezzanamente le scienze religiose: il Leibniz e il Vico, cioè i due più gran nomi delle scienze speculative nell'età moderna, vi erano versatissimi; e l'aver posseduta men bene questa parte nocque all' ingegno, per altro sommo, di Niccolò Malebranche. Dall'altro lato, non vi ha forse un solo teologo insigne, da Clemente di Alessandria fino a Sigismondo Gerdil, splendore della romana porpora in una età poco lontana dalla nostra [1], che non sia stato altresì un illustre filosofo. Il che non è senza ragione grande; imperocchè, se la Chiesa, come abbiam provato, è per instituto e per ufficio conservatrice e propagatrice del vero ideale, il sacerdozio, che è la parte insegnante della società ecclesiastica, dee essere naturalmente cultore ed esplicatore di quello. Ora l'esplicazione dell'Idea razionale è la filosofia. Tali erano i collegi

[1] Il Gerdil, che fu senza dubbio l'avversario più ingegnoso, dotto e profondo dei sofisti del secolo diciottesimo, e uno degli autori più vari, più fecondi e accurati del suo tempo, appartiene specialmente al clero italiano, benchè nato sulle Alpi, fra l'Italia e la Francia, e dettatore non inelegante nella lingua moderna di queste due nazioni, e nell' antico idioma della prima, sia come un anello fra la patria del Vico e quella del Malebranche. E un tal autore al dì d' oggi è quasi sconosciuto! Se spaventato dalla mole, non ti dà il cuore di penetrare nella preziosa raccolta delle sue opere, leggi almeno la bella notizia dettata da Camillo Ugoni e inserita, se ben mi ricordo, nella sua continuazione dei Secoli del Corniani.

ieratici dell'antichità; guardiani e coltivatori di ogni sapere, ma specialmente di quelle notizie ideali che, quasi faville di un sole estinto, soprannuotavano alle tenebre dei tempi. Ora i preti cattolici non vorranno imitarli in questo ufficio nobilisimo? Essi soli rinunzieranno a incarnare in sè stessi l'idea perfetta e civile del loro ministerio? Vorranno porgere ai lor nemici occasione di reputarli inferiori, per questo rispetto, ai sacerdoti pagani di Casi, di Samotracia, di Eleusi, di Vetulonia, di Volsinia, di Augustoduno e di Tebe? E non solo la sacra gentilità coltivava la filosofia; ma la custodiva come cosa propria, la prediligeva come il più bel fiore del sapere acroamatico, e ne diffondeva i benefici effetti nella società civile. L'acroamatismo degli antichi era certo opera di un ordine arbitrario e di un monopolio, allora scusabile, e per qualche parte opportuno, ma che oggi non si può chiamare funesto, solo perchè è impossibile e ridicolo. Il solo privilegio scientifico che possa aver luogo fra' moderni, e sia ragionevole, è quello che nasce spontaneamente dalla sublimità ed eccellenza delle dottrine. Quando la scienza è giunta a una certa altezza, essa diviene naturalmente il retaggio di pochi spiriti eletti: la folla ne è esclusa, senza intervento di frode e di forza; e questa esclusione è legittima, perchè deriva dalla natura delle cose; è utile, perchè l'apice del sapere non può essere toccato, se non dagli eccellenti che son sempre pochi. Questo è l'acroamatismo legittimo, a cui il chiericato cattolico dee aspirare, e che si ricerca a riacquistargli la dignità antica. Esso dee studiarsi di essere nuovamente *l'aristocrazia elettiva della scienza ideale*, coltivandola con tale ardore e felicità, che gli studiosi lo riconoscano e lo riveriscano come maestro. Egli sarà facile l'ottener questo grado coll'eleggere i migliori ingegni, e dar loro quell'indirizzo e quei sussidi che si ricercano al proposito. Nei bassi tempi il sapere era il patrimonio del sacerdozio. Il quale al cominciare della età moderna perdette questa nobile prerogativa; e il culto della filosofia gli fu tolto dai laici. Il che avvenne, perchè gli antichi cultori avevano rimesso del loro zelo: perchè l'attività e quindi la sovranità dell'ingegno, erano passate dal santuario alle università e alle accademie. Ora sarebbe tempo che i chierici ripigliassero il proprio bene, e ricuperassero il sacro tesoro posseduto dai loro antecessori. La via è pronta e spedita, se vogliono abbracciarla. Il solo modo di sign[illegible]re [illegible] scienza consiste nell'arricchirla di nuovi e notabili acqui[illegible]. Vo[illegible]no essi salire in fama di possessori e maestri della dottrina ideale? La coltivino a dovere, la promuovano, la rechino a perfezione, mostrandosi col fatto degni e capaci di averne il maneggio, e ne sa[illegible]nno venerati principi. Ogni savio riconoscerà la loro signoria, perchè ragionevole e legittima. Facciano che i secolari debba[illegible] per attingere alle fonti più pure e più

copiose di quella scienza che fra tutte le umane è suprema, e senza sforzo, senz' artificio, senza contrasto, senza profane ingerenze, i chierici saranno un'altra volta gl' instauratori della civiltà, gl'iniziatori e i duci della società moderna.

Niuno però conchiuda da queste mie parole che io desideri al clero certi privilegi di coltura, concedutigli in addietro dal corso necessario delle cose, e dalla barbarie dei tempi, e faccia coro allo zelo di certi sconsigliati, i quali vorrebbero rinnovare in questa parte gli ordini del medio evo. Questo voto sarebbe assurdo e ridevole, ed io non ho vaghezza d'incorrere nell'una o nell'altra di queste due note. Mi duole anzi che il secolo non si studi colle opere di rendere ancor più ridicole ed impossibili tali pretensioni; perchè, se considero il modo, in cui oggi si attende alle più nobili lettere, non mi pare che i laici siano molto studiosi e solleciti di serbarne il dominio, e d'impedire che altri l'usurpi. Il che mi duole moltissimo, non che io possa rallegrarmene; mi duole di vedere la filosofia scaduta, languente, spirante, e malmenata o negletta da una gran parte de' suoi nuovi cultori. Io vorrei che, per avvivarla, coloro che se la veggono languire innanzi agli occhi e morir fra le mani, si accorgessero di aver errato il sentiero, e bravamente si risolvessero a mutarlo. Vorrei che una gara fruttuosa, una nobile emulazione fra i laici ed i chierici si accendesse, e che ciascuno dei due ceti si studiasse di vincer l'altro nella gloria d'instaurare e di accrescere i preziosi e stupendi capitali dello spirito. Perciò, se conforto il sacerdozio colla mia debol voce a congiungere l'umana alla divina sapienza, non credo meno opportuno l'esortar chi vive nel secolo a rianimare gli studi filosofici colla religione. L'eresia religiosa creò in Europa una eterodossia razionale, che riuscì al sensismo anglofrancese, al panteismo tedesco, e a quell'eclettismo che ha il singolare vantaggio di congiungere insieme gli altri due errori, e di rimuovere soltanto il vero dalle sue teoriche. Questa fu in gran parte opera de' laici, ai quali tocca il riparare al male commesso, ora che anch' essi son forzati a riconoscerlo, e ne gustano gli amari frutti. Ma a tal fine non ci vogliono palliativi, e riforme superficiali che, fermandosi alla corteccia, non giovano o non durano: bisogna penetrar nel midollo, e con mano intrepida troncare il male dalle radici. La ribellione contro l'autorità suprema rovinò il sapere speculativo: l'ossequio verso di quella può solo farlo rivivere. Perchè adunque non si comincerebbe un' era razionale novella, sotto la sovranità intellettuale della Chiesa? La scienza dell' Idea è subbiettiva e obbiettiva ad un tempo, è opera dell' ingegno umano e del vero ideale. Come appartenente al soggetto, è un lavoro della mente; come fondata

nell' oggetto, è una realtà presente allo spirito che ne è semplice spettatore. Ma questa natural prospettiva non si può ritrarre col pensiero, se non mediante un principio estrinseco che metta in atto la virtù speculatrice; il quale è la religione, che feconda la capacità filosofica per due modi, che parimente all' oggetto ed al soggetto appartengono. L'uno è la parola, interprete del vero: l'altro è l'abito della fede religiosa e cristiana. Cartesio volle fondare la filosofia nella miscredenza, ma non si avvide che la miscredenza assoluta è impossibile all'uomo, e sovrattutto a chi vuol filosofare, e che l'opera sua si riduceva a scambiare la fede verso il vero inconcusso colla credulità verso le chimere. Il grande errore della scienza moderna risiede nel voler fondare la religione sulla filosofia, invece di fare il contrario: nel voler travolgere l'ordine immutabile delle cose, e far del tetto la base dell'edifizio. Ma tutte le forze dell' ingegno umano non potrebbero bastare alla folle impresa di questi nuovi Titani che, per torre all' Idea il suo legittimo principato, sfidano il cielo, come gli antichi, e muovono guerra alle stelle. L' Hegel pretende che la religione perì nei conflitti anteriori, e che spetta alla filosofia il farla rinascere. Ma se la religione fosse morta veramente, Iddio solo potrebbe risuscitarla con un miracolo. Quella che le si vuol sostituire, è solo una gretta e misera larva, nè può essere altro; ed è insigne demenza il voler rifare il Cristianesimo che, essendo stato fatto e dato da Dio, può solo essere ricevuto dagli uomini. La Chiesa è la società divina, mediatrice a ogni individuo del dono celeste. Chi non vuol entrare per questa via, chi vuol fabbricarsi una religione colle proprie mani, riesce all' empietà; ma in quest'opera di esterminio non può nemmeno gloriarsi di toccare il segno prediletto dell' orgoglio, e di non credere a nulla; poichè egli è costretto a scegliere fra i sogni del proprio cervello. Tal è la condizione anche dell'ateo e dello scettico; i cui simboli, pieni di assurdi e di tenebre, sono assai piacevoli, quando s' invoca l' evidenza contro i misteri cristiani. Non conosco sognatori più intrepidi dei moderni razionalisti. I quali si fanno beffe della fede cattolica, e credono a sistemi campati in aria, che sarebbero assai più meritorii dell' ossequio cristiano, se fosse virtù il credere ai fantasmi di un poeta, o ai sogni di un infermo. Ma credono essi veramente? Possiam noi acconciarci nell' animo che uno spirito assennato possa dare un pieno assenso alle vane astrattezze e ai delirii del panteismo? Che possa porgere a quelle profane trinità razionali, a quelle Cristologie, che farebbero ridere, se il riso non fosse impedito dalla enormità del sacrilegio, una viva fede; quella fede che regna su tutte le potenze dell'animo, e inspira i sacrifizi della virtù e del martirio? Come? Un uomo sensato sarà pronto a spargere il suo sangue per *lo sviluppo dell'idea*, per

copiose di quella scienza che fra tutte le umane è suprema, e senza sforzo, senz'artificio, senza contrasto, senza profane ingerenze, i chierici saranno un'altra volta gl'instauratori della civiltà, gl'iniziatori e i duci della società moderna.

Niuno però conchiuda da queste mie parole che io desideri al clero certi privilegi di coltura, concedutigli in addietro dal corso necessario delle cose, e dalla barbarie dei tempi, e faccia coro allo zelo di certi sconsigliati, i quali vorrebbero rinnovare in questa parte gli ordini del medio evo. Questo voto sarebbe assurdo e ridevole, ed io non ho vaghezza d'incorrere nell'una o nell'altra di queste due note. Mi duole anzi che il secolo non si studi colle opere di rendere ancor più ridicole ed impossibili tali pretensioni; perchè, se considero il modo, in cui oggi si attende alle più nobili lettere, non mi pare che i laici siano molto studiosi e solleciti di serbarne il dominio, e d'impedire che altri l'usurpi. Il che mi duole moltissimo, non che io possa rallegrarmene; mi duole di vedere la filosofia scaduta, languente, spirante, e malmenata o negletta da una gran parte de' suoi nuovi cultori. Io vorrei che, per avvivarla, coloro che se la veggono languire innanzi agli occhi e morir fra le mani, si accorgessero di aver errato il sentiero, e bravamente si risolvessero a mutarlo. Vorrei che una gara fruttuosa, una nobile emulazione fra i laici ed i chierici si accendesse, e che ciascuno dei due ceti si studiasse di vincer l'altro nella gloria d'instaurare e di accrescere i preziosi e stupendi capitali dello spirito. Perciò, se conforto il sacerdozio colla mia debol voce a congiungere l'umana alla divina sapienza, non credo meno opportuno l'esortar chi vive nel secolo a rianimare gli studi filosofici colla religione. L'eresia religiosa creò in Europa una eterodossia razionale, che riuscì al sensismo anglofrancese, al panteismo tedesco, e a quell'eclettismo che ha il singolare vantaggio di congiungere insieme gli altri due errori, e di rimuovere soltanto il vero dalle sue teoriche. Questa fu in gran parte opera de' laici, ai quali tocca il riparare al male commesso, ora che anch' essi son forzati a riconoscerlo, e ne gustano gli amari frutti. Ma a tal fine non ci vogliono palliativi, e riforme superficiali che, fermandosi alla corteccia, non giovano o non durano: bisogna penetrar nel midollo, e con mano intrepida troncare il male dalle radici. La ribellione contro l'autorità suprema rovinò il sapere speculativo: l'ossequio verso di quella può solo farlo rivivere. Perchè adunque non si comincerebbe un' era razionale novella, sotto la sovranità intellettuale della Chiesa? La scienza dell' Idea è subbiettiva e obbiettiva ad un tempo, è opera dell' ingegno umano e del vero ideale. Come appartenente al soggetto, è un lavoro della mente; come fondata

nell' oggetto, è una realtà presente allo spirito che ne è semplice spettatore. Ma questa natural prospettiva non si può ritrarre col pensiero, se non mediante un principio estrinseco che metta in atto la virtù speculatrice; il quale è la religione, che feconda la capacità filosofica per due modi, che parimente all' oggetto ed al soggetto appartengono. L'uno è la parola, interprete del vero: l' altro è l' abito della fede religiosa e cristiana. Cartesio volle fondare la filosofia nella miscredenza, ma non si avvide che la miscredenza assoluta è impossibile all'uomo, e sovrattutto a chi vuol filosofare, e che l'opera sua si riduceva a scambiare la fede verso il vero inconcusso colla credulità verso le chimere. Il grande errore della scienza moderna risiede nel voler fondare la religione sulla filosofia, invece di fare il contrario: nel voler travolgere l' ordine immutabile delle cose, e far del tetto la base dell' edifizio. Ma tutte le forze dell' ingegno umano non potrebbero bastare alla folle impresa di questi nuovi Titani che, per torre all' Idea il suo legittimo principato, sfidano il cielo, come gli antichi, e muovono guerra alle stelle. L' Hegel pretende che la religione perì nei conflitti anteriori, e che spetta alla filosofia il farla rinascere. Ma se la religione fosse morta veramente, Iddio solo potrebbe risuscitarla con un miracolo. Quella che le si vuol sostituire, è solo una gretta e misera larva, nè può essere altro; ed è insigne demenza il voler rifare il Cristianesimo che, essendo stato fatto e dato da Dio, può solo essere ricevuto dagli uomini. La Chiesa è la società divina, mediatrice a ogni individuo del dono celeste. Chi non vuol entrare per questa via, chi vuol fabbricarsi una religione colle proprie mani, riesce all' empietà; ma in quest'opera di esterminio non può nemmeno gloriarsi di toccare il segno prediletto dell' orgoglio, e di non credere a nulla; poichè egli è costretto a scegliere fra i sogni del proprio cervello. Tal è la condizione anche dell' ateo e dello scettico; i cui simboli, pieni di assurdi e di tenebre, sono assai piacevoli, quando s' invoca l' evidenza contro i misteri cristiani. Non conosco sognatori più intrepidi dei moderni razionalisti. I quali si fanno beffe della fede cattolica, e credono a sistemi campati in aria, che sarebbero assai più meritorii dell' ossequio cristiano, se fosse virtù il credere ai fantasmi di un poeta, o ai sogni di un infermo. Ma credono essi veramente? Possiam noi acconciarci nell' animo che uno spirito assennato possa dare un pieno assenso alle vane astrattezze e ai delirii del panteismo? Che possa porgere a quelle profane trinità razionali, a quelle Cristologie, che farebbero ridere, se il riso non fosse impedito dalla enormità del sacrilegio, una viva fede; quella fede che regna su tutte le potenze dell'animo, e inspira i sacrifizi della virtù e del martirio? Come? Un uomo sensato sarà pronto a spargere il suo sangue per *lo sviluppo dell'idea*, per

l'identità del soggetto e dell'oggetto, pel *pensiero vuoto*, pel *nulla assoluto* e cose simili, che si vorrebbono sostituire ai dogmi capitali della religione (44)? In verità, che se io credessi alla fede di questi nuovi credenti, mi riputerei più credulo di loro. Il vero si è che tutte queste novità sono giuochi ingegnosi di spirito, finzioni poetiche, architettoniche, mentali, nelle quali gli autori si compiacciono, non perchè siano vere, ma perchè son fatte da loro. Il surrogar de' sogni al vero, e una fiacca e impotente credulità al fervore operoso e alle maraviglie della fede cattolica, è adunque il solo guadagno, onde possano vantarsi i razionalisti (45).

Dopo l'Hegel non sorse più fra i tedeschi filosofi (per quanto io mi sappia) alcun nome di grido; e se vogliam credere a Odoardo Gans, il corso della filosofia è finito, e chiuso il giro in cui può spaziare lo spirito umano. L'Hegel pretendeva di più che il suo sistema era la filosofia assoluta, e che egli avea stabilite all' ingegno speculativo le colonne d' Ercole, oltre le quali non gli è dato di spaziare. Il che è tanto ragionevole, quanto l' opinione degli eclettici francesi che la filosofia debba vivere d'ora innanzi, raccogliendo e rimasticando le cose dette. V' ha però del vero in queste singolari sentenze; ed è che la filosofia eterodossa nata da Lutero e dal Descartes, è morta, senza rimedio, per confessione de' suoi medesimi cultori, e il ciclo del protestantismo e del psicologismo è totalmente chiuso. La filosofia è morta, poichè non è più capace di progressi ulteriori, e le promesse magnifiche di un razionalismo licenzioso si riducono in sostanza a confessar colle parole, e a mostrar coi fatti la propria impotenza. Non si creda però che tre secoli di traviamenti siano stati inutili; imperocchè gioveranno ai posteri, come una lunga e autorevole esperienza, dimostrante anche ai meno oculati *l' impossibilità di creare una filosofia autonoma, e una religione indipendente dalla Chiesa* (46). E siccome questo doloroso esperimento è già troppo lungo, e pesa incredibilmente su tutta l'Europa, i nostri coetanei dovrebbero finalmente aprir gli occhi e prevalersene. La stagione pertanto è propizia per incominciare una nuova era filosofica. a cui terrà dietro una nuova era politica; perchè siccome il connubio della filosofia colla vera religione è il solo principio atto a fecondare gl' ingegni insteriliti, e a rinnovare le scienze speculative; così il consorzio della capacità elettiva colla sovranità inviolabile e divina, è il solo principio capace di ravvivare la civiltà, e [illegible]bilire la libertà vera dei popoli. La felicità futura del mondo dipende [illegible]noscimento universale di questo pronunziato, che *la sapienza e* [illegible] *[d]elle nazioni dee muovere da un principio superiore e* [illegible] *[reli]gione, nè dal*

solo volere degl' individui. Mi par dunque non vano lo sperare che coloro, il cui sguardo penetra nell' avvenire, debbano por mano a quella parte dell'opera che dipende dall' arbitrio e dal potere dei privati. La falsa filosofia è spenta in tutta Europa: il campo è libero, per instaurar la vera. L' impresa è nobile e grande, e i forti ingegni sono chiamati dalla Providenza a darle principio.

Se io rivolgo gli occhi alle nazioni europee, e cerco quale di esse sia meglio disposta alla instaurazione filosofica, trovo qualche ragione, anche da questa parte, per rallegrarmi di esser nato italiano. Non è probabile che la scienza debba rinascere dove testè perì per difetto di condizioni vitali, e si veggono i segni recenti della sua morte. Se considero gli altri paesi, non ne trovo alcuno più acconcio dell' Italia a far risorgere, filosofando, la gloria degli avi. E chi può dubitare ch' ella nol possa, volendo? Le scuole più illustri della prima filosofia greca non fiorirono nel suo seno? Parmenide, Zenone, Empedocle non furono italiani? La sapienza pitagorica non fu procreata, culta, condotta a perfezione nella parte più bella della penisola? Non diede questa all'Europa in Anselmo, Bonaventura e Tommaso i tre pensatori più illustri del medio evo? Non produsse nel Ficino, nel Bruni e nel Campanella le primizie della filosofia moderna? Non mostrò nell'Alighieri, nel Vinci, nel Buonarroti, nel Machiavelli e nel Galilei, quanto possa l' ingegno speculativo degli Italiani, ogni qual volta si applica alle opere dell'immaginazione, agli studi della vita civile, alle ricerche della matematica e della fisica? Non diede infine alla luce quella maraviglia del Vico? E certo non mancano agl'Italiani le grandi qualità che a ben filosofare sono richieste. Alcune delle quali si trovano forse maggiori presso altre nazioni; ma niuna di queste, credo, le ha tutte riunite insieme col debito temperamento, e armonizzanti, come la nostra. Gl' Italiani sono atti del pari alla speculazione e all' azione, agli studi e alle faccende, alla vita interiore e alla vita estrinseca. Valgono nell' uso dell'analisi, come in quello della sintesi, e congiungono la maestria dell' osservare e dello sperimentare colla perizia nel raziocinare e nel dedurre. La profondità non pregiudica in essi alla chiarezza, nè l' immaginativa alla ragione; e quindi accoppiano alla facoltà contemplatrice delle idee il magisterio necessario per bene esprimerle, idoleggiandole con forme vive, belle, ben profilate e tondeggianti. Le quali doti vogliono essere unite insieme, e saggiamente contemperate, per formare l'eccellente filosofo. E benchè l' Italia sia in gran parte scaduta dal pristino splendore, non si mostra nel sapere affatto immemore dell' antica gloria, e fa segno di che sarebbe [illegible], se le sue sorti civili si migliorassero. In questa universale decli-

nazione delle scienze speculative, fra que' pochi che le coltivano felicemente, e si sforzano di mantenerle in onore, primeggiano alcuni illustri Italiani. Il venerabile Galuppi fece egli solo, e assai meglio, e più assennatamente, presso di noi, ciò che fu operato dagli eclettici in Francia, sterminando le impure dottrine del sensismo. La psicologia è obbligata di alcuni nuovi incrementi ad Antonio Rosmini, lume del chiericato italiano. che mostra col fatto come l'ingegno speculativo si possa indirizzare sapientemente alla religione. Terenzio Mamiani ridestò le memorie dei nostri antichi savi: ritrasse la scienza del diritto alle pure fonti platoniche: vestì la filosofia di un abito pulito e leggiadro: diede un utile esempio ai giovani, e un tacito ammaestramento a coloro che credono di avanzare le scienze, introducendovi la barbarie. Taccio di altri nomi benemeriti, de' quali, per la mia lontananza dalla patria, non conosco quasi che la fama. I quali tutti bastano a mostrare che, se l'Italia è civilmente inferma e decrepita, non è spento in essa il valor dell'animo e dell'ingegno. Piglino adunque gl' Italiani l'impresa illustre d'instaurare la filosofia, ritirandola al suo vero principio. Ciò è mancato finora all'Italia, è mancato all'Europa; e finchè non sia fatto, niuno speri che l'ingegno grande e il volere animoso producano condegni frutti. Imperocchè, quando è errato il sentiero, non si può giungere alla meta. Or la via che conduce al vero gl' Italiani non han d'uopo di cercarla: basta che alzino gli occhi, e contemplino il sole splendente sul loro capo. Quell'Idea, base e regola di ogni sapienza, che riluce naturalmente allo spirito di tutti gli uomini, ha posto in Italia il suo visibile e perpetuo domicilio. Ivi è il cuore del suo vasto imperio: di qui partono gli oracoli che tengono il mondo cattolico in ammirazione e devoto. Ivi è il seggio di quella fede che, in un secolo frivolo e molle, rinnova ancora le avite glorie della virtù eroica e del martirio. E gl'Italiani si mostreranno non curanti e indegni di questo gran privilegio? E quando dico gl' Italiani, non parlo del volgo letterato, delle fiacche ed inette generazioni: parlo di coloro che, per altezza e libertà d'ingegno, per nobilità di animo, son capaci di assumere la gloriosa impresa. Quanto alla plebe degl' intelletti, so che l'esortare e il gridare è indarno; so che è suo proprio di servire alla consuetudine, e di lasciarsi trasportare al torrente, credendosi di signoreggiarlo. Gridano libertà, e sono schiavi delle opinioni più puerili, delle preoccupazioni meno ragionevoli! Accusano di scempiezza chi crede a una religione antica quanto il mondo, ed essi credono all'opinione di ieri che morrà domani, credono ai capricci e ai ludibrii della moda! Gridano progresso, e risuscitano rancidi errori che non hanno il pregio della novità, nè quello di un'antichità autorevole! Gridano patria, e insultano a quello che più onora la patria, che è adorato dai popoli, e

specialmente da quella povera plebe, onde si vantano amatori, a cui vorrebbero rapire la più efficace consolazione nei travagli della vita, l'unico sollievo nei dolori e nei terrori della morte! Gridano Italia, e quando essa è profanata e calpestata dai forestieri in ciò che ha di più sacro, si aggiungono ai profanatori, e si rendono complici della loro demenza! Un prete francese, non ha gran tempo, rompe la fede giurata solennemente sugli altari, vitupera la Chiesa nel venerando suo capo, maledice la religione d'Italia che, è quella dell'universo, e si trovano Italiani (oh vergogna!) che fanno eco al suo sacrilego furore, e applaudono alle sue bestemmie [1]. Questi nuovi Camilli concederebbero a Brenno l'onor del trionfo, e gli aprirebbero, potendo, le porte del Campidoglio. Cito questo esempio, perchè lo scandalo è grande: potrei citarne molti; nè parlo ai soli credenti, ma ad ogni sincero amatore della patria. Qui non si tratta solamente di pietà e di religione: si tratta di onore patrio, di decoro e dignità nazionale: si tratta della maestà e della canizie del primo cittadino italiano, venerabile alle stesse nazioni eretiche ed infedeli, conculcata villanamente fra gli applausi dei suoi nazionali e de' suoi figli! Consoliamoci, sperando che queste vergogne siano rare; perchè quando si moltiplicassero, ci renderebbero spregevoli e ridicoli agli occhi dell'universo. Tutti i buoni Italiani si rannodino adunque intorno a quell'insegna che più onora la loro nazione: chi crede come a segno di salute e di speranza; chi non crede, ma non odia la fede (e nessun buono può odiarla) come a bandiera di unità nazionale, come all'unica gloria superstite delle glorie antiche, come al solo oggetto che renda ancora il nostro paese rispettabile a tutto il mondo. L'unità religiosa congiungerà gli animi, l'eccellenza delle dottrine conquisterà le menti docili al vero, ravviverà gl'ingegni e gli studi: un amore e una speranza riunirà insieme tutte le classi dei cittadini. Il sapere e la concordia, accrescendo la civiltà, miglioreranno i costumi, rinfrancheranno e ringiovineranno i cuori, vinceranno il fato della violenza e della sventura; e gl'Italiani, in una età che, non è forse troppo rimota, insegneranno una seconda volta col loro esempio che l'Idea, fondatrice e institutrice dei popoli, può altresì richiamarli a novella vita.

1 Nel parlare così di uno scrittore vivente, non credo di uscir dei limiti prescritti dalla moderazione, dalla decenza e dalla giustizia, trattandosi dello scandalo più insigne che siasi veduto in questo secolo. Dichiaro però che non intendo di fare alcun torto alle qualità private di un uomo, che ne ha molte stimabili; fra le quali, la pietà verso gl'infelici, l'odio dell'oppressione e dell'ingiustizia, e la generosità dell'indole, sono degne di somma lode.

NOTE.

Nota 1.

I moderni chiamerebbero questa cognizione la scienza del *Me*, o del-*Io*, per esprimere con queste voci, secondo l' uso degli oltramontani, unità e la personalità dell' animo nostro. Io non ricuserei di usare tali gge di parlare, benchè strane e barbare nella nostra lingua, se fossero portune; ma confesso che non ne veggo la convenienza, nè la neces-tà. Questi modi, conformi al genio dell' idioma tedesco, furono intro-otti nella filosofia dai psicologisti; i quali, collocando nel pensiero indi-duale dell' uomo la base assoluta del sapere, è naturale che lo consi-rino come il dato filosofico più importante, gli assegnino un nome rticolare, e lo divinizzino in un certo modo. Ma se nella filosofia mo-rna l' *Io* ha le prime parti, ed esercita le funzioni più nobili, queste, condo gli ontologisti, appartengono all' Essere sovrano; onde nella ro dottrina il neologismo mi pare inutile. Notisi infatti che il nostro stema è il rovescio di quelli del Fichte, e degli altri filosofi tedeschi e misero in voga tali denominazioni, i quali sono psicologisti per ec-llenza. Emanuele Kant in ispecie pone il principio legislativo della co-iizione nell' intelletto dell' uomo; il che è un vero ateismo psicologico. ›i lo collochiamo, non già nell' intelletto nostro, ma nell' intelletto di-no, cioè nell' Ente intelligente e intelligibile che, come intelligibile, è mezzo, per cui l' uomo intende, e il soggetto coll' oggetto si raccozza. sistema del filosofo tedesco risponde perciò in metafisica a ciò che è astronomia l' ipotesi tolemaica; laddove quello, di cui ci facciamo rin-ovatori, corrisponde alla dottrina copernicana. Nell' uno, il centro dello ibile è l' uomo; nell' altro, è Dio. Secondo quello, il centro ideale si istingue dal reale; secondo questo, i due centri s' immedesimano insie-ne, e ne compongono un solo, perfetto e assoluto.

Nota 2.

Per formarsi una giusta nozione del tempo e dello spazio, bisogna ri-ontrarli col processo sintetico, per cui la mente umana discende *a iori* dalla idea schietta dell' Ente fino all' ultimo grado delle esistenze.

NOTE.

Nota 1.

i chiamerebbero questa cognizione la scienza del *Me*, o del-
sprimere con queste voci, secondo l'uso degli oltramontani,
personalità dell'animo nostro. Io non ricuserei di usare tali
rlare, benchè strane e barbare nella nostra lingua, se fossero
ma confesso che non ne veggo la convenienza, nè la neces-
modi, conformi al genio dell'idioma tedesco, furono intro-
losofia dai psicologisti; i quali, collocando nel pensiero indi-
'uomo la base assoluta del sapere, è naturale che lo cons-
ie il dato filosofico più importante, gli assegnino un nome
e lo divinizzino in un certo modo. Ma se nella filosofia mo-
ha le prime parti, ed esercita le funzioni più nobili, queste,
ontologisti, appartengono all'Essere sovrano; onde nella
a il neologismo mi pare inutile. Notisi infatti che il nostro
rovescio di quelli del Fichte, e degli altri filosofi tedeschi
in voga tali denominazioni, i quali sono psicologisti per ec-
nanuele Kant in ispecie pone il principio legislativo della co-
ll'intelletto dell'uomo; il che è un vero ateismo psicologico.
chiamo, non già nell'intelletto nostro, ma nell'intelletto di-
nell'Ente intelligente e intelligibile che, come intelligibile, è
er cui l'uomo intende, e il soggetto coll'oggetto si raccozza.
del filosofo tedesco risponde perciò in metafisica a ciò che è
ia l'ipotesi tolemaica; laddove quello, di cui ci facciamo rin-
orrisponde alla dottrina copernicana. Nell'uno, il centro dello
uomo; nell'altro, è Dio. Secondo quello, il centro ideale si
al reale; secondo questo, i due centri s'immedesimano insie-
mpongono un solo, perfetto e assoluto.

Nota 2.

arsi una giusta nozione del tempo e dello spazio, bisogna
el processo sintetico, per cui la mente umana discende
a idea schietta dell'Ente fino all'ultimo grado delle esis

Ecco i primi ... nti di questa sintesi impo ... a, che procede per dimostrazio ... aggira fra le verità ... , e per opinione o probabilità o co ... ura, qual ... ra fra le co... genti.

Fra l'idea di Ente e ... esistente dee correre un concetto intermedio che v... discende da quel termine a questo, o si sale da qu... a q... corso discensivo, cioè nella sintesi, l'idea intermedia è que... di pr... uzione assoluta, cioè di creazione; nel corso ascensivo, cioè ... analisi, tramezza il concetto di produzione semplicemente che, d... o, partorisce l'emanatismo.

L'idea di ... z ... uta o ... ativa che tracorre fra l'Ente e l'esistente, secondo ... pi ... ndo o salendo, contiene in sè stessa l'idea di ... o e di ... lo ... , i quali sono l'anello psicologico e onto... o ... idee e ... co ... e verità e dei fatti. Quindi è che la ma... a occu ... uo ... di ... zo fra la filosofia schietta che è la ... e ... è la scienza dei fatti. Il tempo e lo ... io ... fatti, po ... sono per sè stessi sensibili; ... idee, ... sc ... sè ... esi intelligibili. Ma il tempo e lo ... no ... ili e intelligibili per partecipazione, ve... fori ... va, o ... a ... ade nei numeri dell' aritmetica, e ... re ... a, ovvero ... forma intellettiva, come succede ... p... di coes... nza e di ... uccessione contemplate dal metafi... o. Il ... po e lo ... sono d... e una vera sintesi dei due estremi della formola.

Per ben comprendere questa sintesi, si noti che il tempo e lo spazio si possono considerare *ad intra* o *ad extra*, cioè rispetto all'Ente o rispetto all'esistente, e che racchiuggono due elementi diversi ed opposti, secondochè si contemplano nell'uno o nell'altro modo. Ora, per considerarli *ad intra*, bisogna procedere sinteticamente e *a priori*, scendendo dall'Ente al tempo e allo spazio; per considerarli *ad extra*, bisogna procedere analiticamente e *a posteriori*, salendo ad essi dall'esistente. I due elementi, di cui parliamo, s'accozzano insieme in questo processo, quando lo spirito si accosta all'uno o all'altro dei due estremi della formola; e in tal caso partecipano della natura di essi estremi. Quindi è, che l'elemento *ad intra* è apodittico, e l'elemento *ad extra*, contingente. Non bisogna però immaginarsi che tali due elementi possano rappresentarsi alla mente scompagnati l'uno dall'altro; quando il distinguerli è opera di una difficile astrazione. L'elemento apodittico e l'elemento contingente sono fusi insieme e indivisi nell'idea del tempo e dello spazio; e in virtù di questa mescolanza e della unità sintetica che ne risulta, lo spazio e il tempo mèdiano nella formola, e sono condizioni necessarie della produzione relativa o assoluta.

L' elemento apodittico del tempo e dello spazio è il continuo, l' ele-
nento contingente è il discreto. Il primo ci si rappresenta come perfet-
amente uno ed infinito; esclude ogni moltiplicità e ogni limite. Il secon-
lo ci si appalesa come moltiplice e limitato. Il moltiplice del tempo ri-
ulta dai momenti, e partorisce la successione; il moltiplice dello spazio
isulta dai punti, e cagiona la coesistenza. Il continuo ci mostra il
empo e lo spazio nel loro contatto coll' Ente, cioè nella loro mag-
ior vicinanza con esso, e nella maggior distanza dall' esistente: il
iscreto ce li fa vedere nel loro contratto coll' esistente, vale a dire
el maggiore accostamento verso di esso, e nel maggior discosta-
nento dall' Ente. Oltre il continuo, nel processo ascensivo, occorre solo
possibile, cioè l'Ente stesso. Citra il discreto, nel processo discensivo,
on si dà altro che il contingente, cioè l' esistente medesimo. Il possi-
ile e il contingente sono i due estremi di questo processo, che s' im-
nedesimano coi due estremi della formola, e si congiungono insieme nel-
' unità dell' atto creativo.

La confusione dei due elementi e delle loro appartenenze è la causa
li tutte le antinomie razionali intorno al tempo e allo spazio, che dai
empi più antichi fino ai dì nostri furono l' impaccio e la tribolazione dei
ilosofi, e indussero Emanuele Kant a negare l' obbiettività di quei due
oncetti. Il criticismo è una spezie di suicidio della scienza, un atto di
udace disperazione che aggrava il male, in vece di rimediarvi. Ma le
ntinomie riguardanti i due concetti matematici non sono reali: esse na-
cono dalla confusione del continuo col discreto [1]. L'infinità, verbigrazia,
ppartiene al continuo; se tu la trasporti nel discreto, sarai costretto
' immaginare un numero infinito di punti e di momenti, un infinito di
nfiniti, e simili schemi che, trasferiti fuori del regno astratto e condi-
ionato delle matematiche, e oltre il dominio dell' intelletto subbiettivo,
econdo l' uso di chi gli applica agli ordini della realtà e della ragione,
iventano assurdi. Ma l'assurdo non è se non dal canto del tuo spirito,
he confonde insieme cose disparatissime. Il continuo e il discreto si riu-
iscono insieme nell' unità dell' atto creativo. Il modo di quest' unione è
nisterioso, perchè si fonda sulle essenze impenetrabili; ma la realtà di essa
splende di perfetta evidenza. L' unione del continuo e del discreto è la
ualità primordiale che, unificandosi nell' atto creativo, è la chiave di
utte le altre dualità, ed è inseparabile da quella dell' Ente e dell' esi-
tente, costitutiva della formola.

La cagione unica di tali antinomie, come di tutti gli errori filosofici, è

[1] Le antinomie di Zenone eleatico nascono quasi tutte dalla stessa confusione.

il psicologismo. Nello stesso modo che, secondo il processo ascensivo dello spirito, non si può giungere al concetto di causa creatrice, come abbiamo già dichiarato, non si può meglio per questa via arrivare all' elemento apodittico del tempo e dello spazio, onde questi concetti si collegano con quello dell'Ente. Il tempo e lo spazio schietti non possono essere pel psicologista altra cosa, che *una successione di momenti e una coesistenza di punti.* Ma siccome, atteso l' immanenza dell' intuito, l' idea del continuo, e quindi dell' infinito, traluceno in modo confuso alla mente del psicologista, ne nasce la confusione di tale idea con quella del discreto, e quindi lo schema intellettivo di una successione infinita d' istanti, e di una congerie infinita di punti, ciascuno dei quali punti ed istanti consta di punti e d' istanti infiniti. E non è maraviglia che il psicologista mescoli il discreto della riflessione col continuo dell' intuito, sottordinando questo a quello; poichè in virtù dello stesso procedere egli mesce insieme i concetti riflessivi di esistente, di forza, di causa seconda, di produzion relativa, e simili, con quelli di creazione, di produzione assoluta, di Causa prima, di Ente, somministratigli dall' intuito. Il psicologista è forzato a confondere insieme i dati riflessivi coi dati intuitivi, perchè la riflessione e l' intuito sono simultaneamente in esercizio: è forzato a subordinare i concetti intuitivi ai riflessivi, perchè la riflessione ha in lui il predominio, e questo predominio costituisce l' essenza del psicologismo.

Tutti questi inconvenienti si evitano, anzi riescono impossibili, secondo il processo dell' ontologismo. Imperocchè, quando altri muove dall' Ente creante, egli non può giungere all' elemento discreto, senza passar pel continuo, contemplandolo come distinto e superiore al discreto. Il continuo e il discreto appariscono come due stazioni mentalmente distinte, benchè immedesimate ontologicamente nell' unità dell' atto creativo. Senza che, il processo ontologico, oltre allo schivare le confusioni, è il solo eziandio che sia compiuto, e guidi lo spirito dalla cima ideale, cioè dall' Ente schietto, fino all' ultimo grado delle esistenze; laddove non puoi da queste salire analiticamente a quello. Infatti il discreto dei punti e dei momenti ti dà l' idea di moto che risulta dalla sintesi del tempo collo spazio, e quindi le varie forme di esso moto, il moto assoluto e relativo, la celerità e la lentezza, ecc. L' idea del moto, componendosi con quella dello spazio, ti porge l' idea della linea, della superficie, del solido (che sono i soggetti speciali della geometria), cioè del corpo possibile. Inoltre dai punti dello spazio emerge l' idea di sostanza seconda: dalla sostanza e dal moto, l' idea di causa seconda; dalla sostanza e dalla causa seconda, quella di monade o forza, e via discorrendo. Tutta questa processione ideale si unifica nell' atto creativo.

tratti principali del processo sintetico ideale, in ordine al tempo
azio, ridotti in un quadro atto a mostrare la necessità del me-
ologico.

Forza o monade.

Contingente.

ESISTENTE.

copiose di quella scienza che fra tutte le umane è suprema, e senza sforzo, senz'artificio, senza contrasto, senza profane ingerenze, i chierici saranno un'altra volta gl'instauratori della civiltà, gl'iniziatori e i duci della società moderna.

Niuno però conchiuda da queste mie parole che io desideri al clero certi privilegi di coltura, concedutigli in addietro dal corso necessario delle cose, e dalla barbarie dei tempi, e faccia coro allo zelo di certi sconsigliati, i quali vorrebbero rinnovare in questa parte gli ordini del medio evo. Questo voto sarebbe assurdo e ridevole, ed io non ho vaghezza d'incorrere nell'una o nell'altra di queste due note. Mi duole anzi che il secolo non si studi colle opere di rendere ancor più ridicole ed impossibili tali pretensioni; perchè, se considero il modo, in cui oggi si attende alle più nobili lettere, non mi pare che i laici siano molto studiosi e solleciti di serbarne il dominio, e d'impedire che altri l'usurpi. Il che mi duole moltissimo, non che io possa rallegrarmene; mi duole di vedere la filosofia scaduta, languente, spirante, e malmenata o negletta da una gran parte de' suoi nuovi cultori. Io vorrei che, per avvivarla, coloro che se la veggono languire innanzi agli occhi e morir fra le mani, si accorgessero di aver errato il sentiero, e bravamente si risolvessero a mutarlo. Vorrei che una gara fruttuosa, una nobile emulazione fra i laici ed i chierici si accendesse, e che ciascuno dei due ceti si studiasse di vincer l'altro nella gloria d'instaurare e di accrescere i preziosi e stupendi capitali dello spirito. Perciò, se conforto il sacerdozio colla mia debol voce a congiungere l'umana alla divina sapienza, non credo meno opportuno l'esortar chi vive nel secolo a rianimare gli studi filosofici colla religione. L'eresia religiosa creò in Europa una eterodossia razionale, che riuscì al sensismo anglofrancese, al panteismo tedesco, e a quell'eclettismo che ha il singolare vantaggio di congiungere insieme gli altri due errori, e di rimuovere soltanto il vero dalle sue teoriche. Questa fu in gran parte opera de' laici, ai quali tocca il riparare al male commesso, ora che anch' essi son forzati a riconoscerlo, e ne gustano gli amari frutti. Ma a tal fine non ci vogliono palliativi, e riforme superficiali che, fermandosi alla corteccia, non giovano o non durano: bisogna penetrar nel midollo, e con mano intrepida troncare il male dalle radici. La ribellione contro l'autorità suprema rovinò il sapere speculativo: l'ossequio verso di quella può solo farlo rivivere. Perchè adunque non si comincerebbe un'era razionale novella, sotto la sovranità intellettuale della Chiesa? La scienza dell'Idea è subbiettiva e obbiettiva ad un tempo, è opera dell'ingegno umano e del vero ideale. Come appartenente al soggetto, è un lavoro della mente; come fondata

nell' oggetto, è una realtà presente allo spirito che ne è semplice spettatore. Ma questa natural prospettiva non si può ritrarre col pensiero, se non mediante un principio estrinseco che metta in atto la virtù speculatrice; il quale è la religione, che feconda la capacità filosofica per due modi, che parimente all' oggetto ed al soggetto appartengono. L'uno è la parola, interprete del vero: l'altro è l' abito della fede religiosa e cristiana. Cartesio volle fondare la filosofia nella miscredenza, ma non si avvide che la miscredenza assoluta è impossibile all'uomo, e sovrattutto a chi vuol filosofare, e che l'opera sua si riduceva a scambiare la fede verso il vero inconcusso colla credulità verso le chimere. Il grande errore della scienza moderna risiede nel voler fondare la religione sulla filosofia, invece di fare il contrario: nel voler travolgere l'ordine immutabile delle cose, e far del tetto la base dell' edifizio. Ma tutte le forze dell' ingegno umano non potrebbero bastare alla folle impresa di questi nuovi Titani che, per torre all' Idea il suo legittimo principato, sfidano il cielo, come gli antichi, e muovono guerra alle stelle. L' Hegel pretende che la religione perì nei conflitti anteriori, e che spetta alla filosofia il farla rinascere. Ma se la religione fosse morta veramente, Iddio solo potrebbe risuscitarla con un miracolo. Quella che le si vuol sostituire, è solo una gretta e misera larva, nè può essere altro; ed è insigne demenza il voler rifare il Cristianesimo che, essendo stato fatto e dato da Dio, può solo essere ricevuto dagli uomini. La Chiesa è la società divina, mediatrice a ogni individuo del dono celeste. Chi non vuol entrare per questa via, chi vuol fabbricarsi una religione colle proprie mani, riesce all' empietà; ma in quest'opera di esterminio non può nemmeno gloriarsi di toccare il segno prediletto dell' orgoglio, e di non credere a nulla; poichè egli è costretto a scegliere fra i sogni del proprio cervello. Tal è la condizione anche dell' ateo e dello scettico; i cui simboli, pieni di assurdi e di tenebre, sono assai piacevoli, quando s' invoca l' evidenza contro i misteri cristiani. Non conosco sognatori più intrepidi dei moderni razionalisti. I quali si fanno beffe della fede cattolica, e credono a sistemi campati in aria, che sarebbero assai più meritorii dell' ossequio cristiano, se fosse virtù il credere ai fantasmi di un poeta, o ai sogni di un infermo. Ma credono essi veramente? Possiam noi acconciarci nell' animo che uno spirito assennato possa dare un pieno assenso alle vane astrattezze e ai delirii del panteismo? Che possa porgere a quelle profane trinità [illegible], a quelle Cristologie, che farebbero ridere, se il riso non fos[illegible] impedito dalla enormità del sacrilegio, una viva fede; quella fede c[illegible] su tutte le potenze dell'animo, e inspira i sacrifizi della virtù e [illegible]irio? Come? Un uomo sensato sarà pronto a [illegible] il suo [illegible] *lo sviluppo dell'idea*, per

l'identità del soggetto e dell'oggetto, pel *pensiero vuoto*, pel *nulla assoluto* e cose simili, che si vorrebbono sostituire ai dogmi capitali della religione (44)? In verità, che se io credessi alla fede di questi nuovi credenti, mi riputerei più credulo di loro. Il vero si è che tutte queste novità sono giuochi ingegnosi di spirito, finzioni poetiche, architettoniche, mentali, nelle quali gli autori si compiacciono, non perchè siano vere, ma perchè son fatte da loro. Il surrogar de' sogni al vero, e una fiacca e impotente credulità al fervore operoso e alle maraviglie della fede cattolica, è adunque il solo guadagno, onde possano vantarsi i razionalisti (45).

Dopo l'Hegel non sorse più fra i tedeschi filosofi (per quanto io mi sappia) alcun nome di grido; e se vogliam credere a Odoardo Gans, il corso della filosofia è finito, e chiuso il giro in cui può spaziare lo spirito umano. L'Hegel pretendeva di più che il suo sistema era la filosofia assoluta, e che egli avea stabilite all' ingegno speculativo le colonne d'Ercole, oltre le quali non gli è dato di spaziare. Il che è tanto ragionevole, quanto l' opinione degli eclettici francesi che la filosofia debba vivere d'ora innanzi, raccogliendo e rimasticando le cose dette. V'ha però del vero in queste singolari sentenze; ed è che la filosofia eterodossa nata da Lutero e dal Descartes, è morta, senza rimedio, per confessione de' suoi medesimi cultori, e il ciclo del protestantismo e del psicologismo è totalmente chiuso. La filosofia è morta, poichè non è più capace di progressi ulteriori, e le promesse magnifiche di un razionalismo licenzioso si riducono in sostanza a confessar colle parole, e a mostrar coi fatti la propria impotenza. Non si creda però che tre secoli di traviamenti siano stati inutili; imperocchè gioveranno ai posteri, come una lunga e autorevole esperienza, dimostrante anche ai meno oculati *l'impossibilità di creare una filosofia autonoma, e una religione indipendente dalla Chiesa* (46). E siccome questo doloroso esperimento è già troppo lungo, e pesa incredibilmente su tutta l'Europa, i nostri coetanei dovrebbero finalmente aprir gli occhi e prevalersene. La stagione pertanto è propizia per incominciare una nuova era filosofica. a cui terrà dietro una nuova era politica; perchè siccome il connubio della filosofia colla vera religione è il solo principio atto a fecondare gl' ingegni insteriliti, e a rinnovare le scienze speculative; così il consorzio della capacità elettiva colla sovranità inviolabile e divina, è il solo principio capace di ravvivare la civiltà, e stabilire la libertà vera dei popoli. La felicità futura del mondo dipende dal riconoscimento universale di questo pronunziato, che *la sapienza e la libertà delle nazioni dee muovere da un principio superiore e divino, e non dalla sola ragione, nè dal*

solo volere degl' individui. Mi par dunque non vano lo sperare che coloro, il cui sguardo penetra nell' avvenire, debbano por mano a quella parte dell'opera che dipende dall' arbitrio e dal potere dei privati. La falsa filosofia è spenta in tutta Europa: il campo è libero, per instaurar la vera. L' impresa è nobile e grande, e i forti ingegni sono chiamati dalla Providenza a darle principio.

Se io rivolgo gli occhi alle nazioni europee, e cerco quale di esse sia meglio disposta alla instaurazione filosofica, trovo qualche ragione, anche da questa parte, per rallegrarmi di esser nato italiano. Non è probabile che la scienza debba rinascere dove testè perì per difetto di condizioni vitali, e si veggono i segni recenti della sua morte. Se considero gli altri paesi, non ne trovo alcuno più acconcio dell' Italia a far risorgere, filosofando, la gloria degli avi. E chi può dubitare ch' ella nol possa, volendo? Le scuole più illustri della prima filosofia greca non fiorirono nel suo seno? Parmenide, Zenone, Empedocle non furono italiani? La sapienza pitagorica non fu procreata, culta, condotta a perfezione nella parte più bella della penisola? Non diede questa all' Europa in Anselmo, Bonaventura e Tommaso i tre pensatori più illustri del medio evo? Non produsse nel Ficino, nel Bruni e nel Campanella le primizie della filosofia moderna? Non mostrò nell' Alighieri, nel Vinci, nel Buonarroti, nel Machiavelli e nel Galilei, quanto possa l' ingegno speculativo degli Italiani, ogni qual volta si applica alle opere dell' immaginazione, agli studi della vita civile, alle ricerche della matematica e della fisica? Non diede infine alla luce quella maraviglia del Vico? E certo non mancano agl' Italiani le grandi qualità che a ben filosofare sono richieste. Alcune delle quali si trovano forse maggiori presso altre nazioni; ma niuna di queste, credo, le ha tutte riunite insieme col debito temperamento, e armonizzanti, come la nostra. Gl' Italiani sono atti del pari alla speculazione e all' azione, agli studi e alle faccende, alla vita interiore e alla vita estrinseca. Valgono nell' uso dell' analisi, come in quello della sintesi, e congiungono la maestria dell' osservare e dello sperimentare colla perizia nel raziocinare e nel dedurre. La profondità non pregiudica in essi alla chiarezza, nè l' immaginativa alla ragione; e quindi accoppiano alla facoltà contemplatrice delle idee il magisterio necessario per bene esprimerle, idoleggiandole con forme vive, belle, ben profilate e tondeggianti. Le quali doti vogliono essere unite insieme, e saggiamente contemperate, per formare l'eccellente filosofo. E benchè l' Italia sia in gran parte scaduta dal pristino splendore, non si mostra nel sapere affatto immemore dell' antica gloria, e fa segno di che sarebbe capace, se le sue sorti civili si migliorassero. In questa universale decli-

nazione delle scienze speculative, fra que' pochi che le coltivano felicemente, e si sforzano di mantenerle in onore, primeggiano alcuni illustri Italiani. Il venerabile Galuppi fece egli solo, e assai meglio, e più assennatamente, presso di noi, ciò che fu operato dagli eclettici in Francia, sterminando le impure dottrine del sensismo. La psicologia è obbligata di alcuni nuovi incrementi ad Antonio Rosmini, lume del chiericato italiano, che mostra col fatto come l'ingegno speculativo si possa indirizzare sapientemente alla religione. Terenzio Mamiani ridestò le memorie dei nostri antichi savi: ritrasse la scienza del diritto alle pure fonti platoniche: vestì la filosofia di un abito pulito e leggiadro: diede un utile esempio ai giovani, e un tacito ammaestramento a coloro che credono di avanzare le scienze, introducendovi la barbarie. Taccio di altri nomi benemeriti, de' quali, per la mia lontananza dalla patria, non conosco quasi che la fama. I quali tutti bastano a mostrare che, se l'Italia è civilmente inferma e decrepita, non è spento in essa il valor dell'animo e dell'ingegno. Piglino adunque gl' Italiani l'impresa illustre d' instaurare la filosofia, ritirandola al suo vero principio. Ciò è mancato finora all'Italia, è mancato all' Europa; e finchè non sia fatto, niuno speri che l'ingegno grande e il volere animoso producano condegni frutti. Imperocchè, quando è errato il sentiero, non si può giungere alla meta. Or la via che conduce al vero gl' Italiani non han d' uopo di cercarla: basta che alzino gli occhi, e contemplino il sole splendente sul loro capo. Quell' Idea, base e regola di ogni sapienza, che riluce naturalmente allo spirito di tutti gli uomini, ha posto in Italia il suo visibile e perpetuo domicilio. Ivi è il cuore del suo vasto imperio: di qui partono gli oracoli che tengono il mondo cattolico in ammirazione e devoto. Ivi è il seggio di quella fede che, in un secolo frivolo e molle, rinnova ancora le avite glorie della virtù eroica e del martirio. E gl'Italiani si mostreranno non curanti e indegni di questo gran privilegio? E quando dico gl' Italiani, non parlo del volgo letterato, delle flacche ed inette generazioni: parlo di coloro che, per altezza e libertà d' ingegno, per nobilità di animo, son capaci di assumere la gloriosa impresa. Quanto alla plebe degl' intelletti, so che l' esortare e il gridare è indarno; so che è suo proprio di servire alla consuetudine, e di lasciarsi trasportare al torrente, credendosi di signoreggiarlo. Gridano libertà, e sono schiavi delle opinioni più puerili, delle preoccupazioni meno ragionevoli! Accusano di scempiezza chi crede a una religione antica quanto il mondo, ed essi credono all' opinione di ieri che morrà domani, credono ai capricci e ai ludibrii della moda! Gridano progresso, e risuscitano rancidi errori che non hanno il pregio della novità, nè quello di un' antichità autorevole! Gridano patria, e insultano a quello che più onora la patria, che è adorato dai popoli, e

specialmente da quella povera plebe, onde si vantano amatori, a cui vorrebbero rapire la più efficace consolazione nei travagli della vita, l'unico sollievo nei dolori e nei terrori della morte! Gridano Italia, e quando essa è profanata e calpestata dai forestieri in ciò che ha di più sacro, si aggiungono ai profanatori, e si rendono complici della loro demenza! Un prete francese, non ha gran tempo, rompe la fede giurata solennemente sugli altari, vitupera la Chiesa nel venerando suo capo, maledice la religione d'Italia che, è quella dell'universo, e si trovano Italiani (oh vergogna!) che fanno eco al suo sacrilego furore, e applaudono alle sue bestemmie [1]. Questi nuovi Camilli concederebbero a Brenno l'onor del trionfo, e gli aprirebbero, potendo, le porte del Campidoglio. Cito questo esempio, perchè lo scandalo è grande: potrei citarne molti; nè parlo ai soli credenti, ma ad ogni sincero amatore della patria. Qui non si tratta solamente di pietà e di religione: si tratta di onore patrio, di decoro e dignità nazionale: si tratta della maestà e della canizie del primo cittadino italiano, venerabile alle stesse nazioni eretiche ed infedeli, conculcata villanamente fra gli applausi dei suoi nazionali e de' suoi figli! Consoliamoci, sperando che queste vergogne siano rare; perchè quando si moltiplicassero, ci renderebbero spregevoli e ridicoli agli occhi dell'universo. Tutti i buoni Italiani si rannodino adunque intorno a quell'insegna che più onora la loro nazione: chi crede come a segno di salute e di speranza; chi non crede, ma non odia la fede (e nessun buono può odiarla) come a bandiera di unità nazionale, come all'unica gloria superstite delle glorie antiche, come al solo oggetto che renda ancora il nostro paese rispettabile a tutto il mondo. L'unità religiosa congiungerà gli animi, l'eccellenza delle dottrine conquisterà le menti docili al vero, ravviverà gl'ingegni e gli studi: un amore e una speranza riunirà insieme tutte le classi dei cittadini. Il sapere e la concordia, accrescendo la civiltà, miglioreranno i costumi, rinfrancheranno e ringiovineranno i cuori, vinceranno il fato della violenza e della sventura; e gl'Italiani, in una età che, non è forse troppo rimota, insegneranno una seconda volta col loro esempio che l'Idea, fondatrice e institutrice dei popoli, può altresì richiamarli a novella vita.

1 Nel parlare così di uno scrittore vivente, non credo di uscir dei limiti prescritti dalla moderazione, dalla decenza e dalla giustizia, trattandosi dello scandalo più insigne che siasi veduto in questo secolo. Dichiaro però che non intendo di fare alcun torto alle qualità private di un uomo, che ne ha molte stimabili; fra le quali, la pietà verso gl'infelici, l'odio dell'oppressione e dell'ingiustizia, e la generosità dell'indole, sono degne di somma lode.

NOTE.

NOTA 1.

i chiamerebbero questa cognizione la scienza del *Me*, o del-
sprimere con queste voci, secondo l' uso degli oltramontani,
: personalità dell' animo nostro. Io non ricuserei di usare tali
rlare, benchè strane e barbare nella nostra lingua, se fossero
ma confesso che non ne veggo la convenienza, nè la neces-
modi, conformi al genio dell' idioma tedesco, furono intro-
ilosofia dai psicologisti; i quali, collocando nel pensiero indi-
' uomo la base assoluta del sapere, è naturale che lo consi-
ie il dato filosofico più importante, gli assegnino un nome
e lo divinizzino in un certo modo. Ma se nella filosofia mo-
ha le prime parti, ed esercita le funzioni più nobili, queste,
ontologisti, appartengono all' Essere sovrano; onde nella
a il neologismo mi pare inutile. Notisi infatti che il nostro
rovescio di quelli del Fichte, e degli altri filosofi tedeschi
in voga tali denominazioni, i quali sono psicologisti per ec-
ianuele Kant in ispecie pone il principio legislativo della co-
l' intelletto dell' uomo; il che è un vero ateismo psicologico.
chiamo, non già nell' intelletto nostro, ma nell' intelletto di-
nell' Ente intelligente e intelligibile che, come intelligibile, è
er cui l' uomo intende, e il soggetto coll' oggetto si raccozza.
el filosofo tedesco risponde perciò in metafisica a ciò che è
ia l' ipotesi tolemaica; laddove quello, di cui ci facciamo rin-
rrisponde alla dottrina copernicana. Nell' uno, il centro dello
iomo; nell' altro, è Dio. Secondo quello, il centro ideale si
l reale; secondo questo, i due centri s' immedesimano insie-
mpongono un solo, perfetto e assoluto.

NOTA 2.

rsi una giusta nozione del tempo e dello spazio, bisogna ri-
ol processo sintetico, per cui la mente umana discende a
idea schietta dell' Ente fino all' ultimo grado delle esistenze.

Ecco i primi lineamenti di questa sintesi importantissima, che procede per dimostrazione, finchè si aggira fra le verità necessarie, e per opinione o probabilità o conghiettura, quando entra fra le contingenti.

Fra l' idea dell' Ente e quella dell' esistente dee correre un concetto intermedio che varia, secondo che si discende da quel termine a questo, o si sale da questo a quello. Nel corso discensivo, cioè nella sintesi, l' idea intermedia è quella di produzione assoluta, cioè di creazione; nel corso ascensivo, cioè nell' analisi, tramezza il concetto di produzione semplicemente che, disgiunto dall' altro, partorisce l'emanatismo.

L' idea di produzione assoluta o relativa che tracorre fra l' Ente e l'esistente, secondochè si procede calando o salendo, contiene in sè stessa l' idea di tempo e di spazio schietti, i quali sono l' anello psicologico e ontologico delle idee e delle cose, delle verità e dei fatti. Quindi è che la matematica occupa un luogo di mezzo fra la filosofia schietta che è la scienza delle idee, e la fisica che è la scienza dei fatti. Il tempo e lo spazio non sono fatti, poichè non sono per sè stessi sensibili; non sono idee, poichè non sono per sè stessi intelligibili. Ma il tempo e lo spazio possono essere resi sensibili e intelligibili per partecipazione, vestendo una forma sensitiva, come accade nei numeri dell' aritmetico, e nelle figure del geometra, ovvero una forma intellettiva, come succede nelle possibilità di coesistenza e di successione contemplate dal metafisico. Il tempo e lo spazio sono dunque una vera sintesi dei due estremi della formola.

Per ben comprendere questa sintesi, si noti che il tempo e lo spazio si possono considerare *ad intra* o *ad extra*, cioè rispetto all' Ente o rispetto all' esistente, e che racchiuggono due elementi diversi ed opposti, secondochè si contemplano nell'uno o nell'altro modo. Ora, per considerarli *ad intra*, bisogna procedere sinteticamente e *a priori*, scendendo dall' Ente al tempo e allo spazio; per considerarli *ad extra*, bisogna procedere analiticamente e *a posteriori*, salendo ad essi dall' esistente. I due elementi, di cui parliamo, s' accozzano insieme in questo processo, quando lo spirito si accosta all' uno o all' altro dei due estremi della formola; e in tal caso partecipano della natura di essi estremi. Quindi è, che l' elemento *ad intra* è apodittico, e l' elemento *ad extra*, contingente. Non bisogna però immaginarsi che tali due elementi possano rappresentarsi alla mente scompagnati l'uno dall'altro; quando il distinguerli è opera di una difficile astrazione. L' elemento apodittico e l' elemento contingente sono fusi insieme e indivisi nell' idea del tempo e dello spazio; e in virtù di questa mescolanza e della unità sintetica che ne risulta, lo spazio e il tempo mèdiano nella formola, e sono condizioni necessarie della produzione relativa o assoluta.

L' elemento apodittico del tempo e dello spazio è il continuo, l' ele-
iento contingente è il discreto. Il primo ci si rappresenta come perfet-
mente uno ed infinito; esclude ogni moltiplicità e ogni limite. Il secon-
) ci si appalesa come moltiplice e limitato. Il moltiplice del tempo ri-
ılta dai momenti, e partorisce la successione; il moltiplice dello spazio
sulta dai punti, e cagiona la coesistenza. Il continuo ci mostra il
mpo e lo spazio nel loro contatto coll' Ente, cioè nella loro mag-
or vicinanza con esso, e nella maggior distanza dall' esistente: il
screto ce li fa vedere nel loro contratto coll' esistente, vale a dire
ıl maggiore accostamento verso di esso, e nel maggior discosta-
ento dall' Ente. Oltre il continuo, nel processo ascensivo, occorre solo
possibile, cioè l'Ente stesso. Citra il discreto, nel processo discensivo,
n si dà altro che il contingente, cioè l' esistente medesimo. Il possi-
le e il contingente sono i due estremi di questo processo, che s' im-
edesimano coi due estremi della formola, e si congiungono insieme nel-
unità dell' atto creativo.

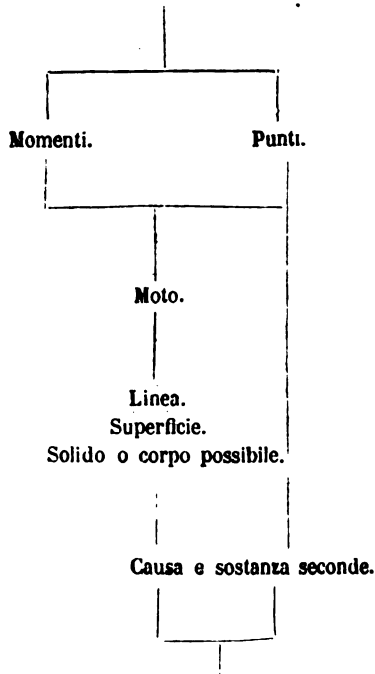
La confusione dei due elementi e delle loro appartenenze è la causa
tutte le antinomie razionali intorno al tempo e allo spazio, che dai
mpi più antichi fino ai dì nostri furono l' impaccio e la tribolazione dei
osofi, e indussero Emanuele Kant a negare l' obbiettività di quei due
ncetti. Il criticismo è una spezie di suicidio della scienza, un atto di
ıdace disperazione che aggrava il male, in vece di rimediarvi. Ma le
ıtinomie riguardanti i due concetti matematici non sono reali: esse na-
ono dalla confusione del continuo col discreto [1]. L'infinità, verbigrazia,
partiene al continuo; se tu la trasporti nel discreto, sarai costretto
immaginare un numero infinito di punti e di momenti, un infinito di
initi, e simili schemi che, trasferiti fuori del regno astratto e condi-
nato delle matematiche, e oltre il dominio dell' intelletto subbiettivo,
condo l' uso di chi gli applica agli ordini della realtà e della ragione,
ventano assurdi. Ma l'assurdo non è se non dal canto del tuo spirito,
e confonde insieme cose disparatissime. Il continuo e il discreto si riu-
scono insieme nell' unità dell' atto creativo. Il modo di quest' unione è
isterioso, perchè si fonda sulle essenze impenetrabili; ma la realtà di essa
plende di perfetta evidenza. L' unione del continuo e del discreto è la
alità primordiale che, unificandosi nell' atto creativo, è la chiave di
tte le altre dualità, ed è inseparabile da quella dell' Ente e dell' esi-
ente, costitutiva della formola.

La cagione unica di tali antinomie, come di tutti gli errori filosofici, è

[1] Le antinomie di Zenone eleatico nascono quasi tutte dalla stessa confusione.

il psicologismo. Nello stesso modo che, secondo il processo ascensivo dello spirito, non si può giungere al concetto di causa creatrice, come abbiamo già dichiarato, non si può meglio per questa via arrivare all' elemento apodittico del tempo e dello spazio, onde questi concetti si collegano con quello dell'Ente. Il tempo e lo spazio schietti non possono essere pel psicologista altra cosa, che *una successione di momenti e una coesistenza di punti*. Ma siccome, atteso l' immanenza dell' intuito, l' idea del continuo, e quindi dell' infinito, tralucono in modo confuso alla mente del psicologista, ne nasce la confusione di tale idea con quella del discreto, e quindi lo schema intellettivo di una successione infinita d' istanti, e di una congerie infinita di punti, ciascuno dei quali punti ed istanti consta di punti e d' istanti infiniti. E non è maraviglia che il psicologista mescoli il discreto della riflessione col continuo dell' intuito, sottordinando questo a quello; poichè in virtù dello stesso procedere egli mesce insieme i concetti riflessivi di esistente, di forza, di causa seconda, di produzion relativa, e simili, con quelli di creazione, di produzione assoluta, di Causa prima, di Ente, somministratigli dall' intuito. Il psicologista è forzato a confondere insieme i dati riflessivi coi dati intuitivi, perchè la riflessione e l' intuito sono simultaneamente in esercizio: è forzato a subordinare i concetti intuitivi ai riflessivi, perchè la riflessione ha in lui il predominio, e questo predominio costituisce l' essenza del psicologismo.

Tutti questi inconvenienti si evitano, anzi riescono impossibili, secondo il processo dell' ontologismo. Imperocchè, quando altri muove dall'Ente creante, egli non può giungere all' elemento discreto, senza passar pel continuo, contemplandolo come distinto e superiore al discreto. Il continuo e il discreto appariscono come due stazioni mentalmente distinte, benchè immedesimate ontologicamente nell' unità dell'atto creativo. Senza che, il processo ontologico, oltre allo schivare le confusioni, è il solo eziandio che sia compiuto, e guidi lo spirito dalla cima ideale, cioè dall' Ente schietto, fino all' ultimo grado delle esistenze; laddove non puoi da queste salire analiticamente a quello. Infatti il discreto dei punti e dei momenti ti dà l' idea di moto che risulta dalla sintesi del tempo collo spazio, e quindi le varie forme di esso moto, il moto assoluto e relativo, la celerità e la lentezza, ecc. L' idea del moto, componendosi con quella dello spazio, ti porge l' idea della linea, della superficie, del solido (che sono i soggetti speciali della geometria), cioè del corpo possibile. Inoltre dai punti dello spazio emerge l' idea di sostanza seconda; dalla sostanza e dal moto, l' idea di causa seconda; dalla sostanza e dalla causa seconda, quella di monade o forza, e via discorrendo. Tutta questa processione ideale si unifica nell' atto creativo.

i tratti principali del processo sintetico ideale, in ordine al tempo spazio, ridotti in un quadro atto a mostrare la necessità del mentologico.

Forza o monade.
Contingente.
ESISTENTE.

NOTA 3.

« L'espace, » dice il Leibniz ne' suoi Nuovi Saggi, « est un rapport « et un ordre entre les coexistants et les possibles, dont Dieu est la « source [1]. » E altrove: « Le temps et l'espace marquent des possibili« tés au delà de la supposition des existences. Le temps et l'espace « sont de la nature des vérités éternelles, qui regardent également le « possible et l'existant [2]. » Si notino queste ultime parole, le quali mostrano, quanto il Leibniz rasentasse da vicino la nostra teorica. La stessa dottrina è ripetuta in molti luoghi della raccolta del Dutens, e sarebbe troppo lungo il riferirli. Basti a guisa di saggio il seguente, tanto preciso, quanto conciso: « Spatium perinde ac tempus ordo est quidam... « qui non actualia tantum, sed et possibilia complectitur. Unde indefini« tum est quiddam.... Spatium est continuum quoddam, sed ideale [3]. » In un altro luogo, il Leibniz cita la definizione dell' Hobbes, che chiamava lo spazio *phantasma existentis* [4]. La qual definizione si accosta al vero, se si riguarda lo spazio nel suo momento secondo, cioè in quel punto, per cui s'avvicina all'esistente e si allontana dall'Ente, passando pel termine mediano della formola. Infatti lo spazio è idea e fantasma ad un tempo. È idea, in quanto esprime la mera possibilità dell'esistente; è fantasma, in quanto ne rappresenta la realtà, ma in quel modo vago e indeterminato che è proprio della immaginazione.

Dai passi citati si vede quanto il Leibniz fosse avverso all'errore dei psicologisti moderni, i quali considerano lo spazio ed il tempo puri come due entità indipendenti e assolute per loro medesime. Il che è veramente un indiarle, e l' andare ancora più oltre del Newton e del Clarke, l' opinion dei quali è da noi accennata nel testo. L' autore di questo scandalo fu il Kant che nella sua estetica trascendentale considera il tempo e lo spazio come due assoluti, senza addarsi che l' assoluto si trova in queste due nozioni solo in quanto esse s'immedesimano colla divina essenza. Ma non è meraviglia, se il sagacissimo autore della filosofia critica non si avvide di una verità così chiara; poichè per apprenderla, egli è d' uopo procedere col metodo ontologico. Ondechè, se non avessimo altre prove dell' ontologismo del Leibniz, basterebbero a

1 *Nouv. ess. sur l'entend. hum.*, liv. II, ch. 13. — *OEuv. phil.*, *éd. Raspe*, p. 106, 107.

2 *Ibid.*, chap. 14, p. 111.

3 *Op. phil.*, *éd. Dutens*, tom. II, part. 1, p. 287.

4 *Ibid.*, p. 91.

chiarircene la sua teorica del tempo e dello spazio, e le seguenti parole: « Dans le fond il n'y a que Dieu seul qui puisse être conçu comme in-« dépendant d'autre chose [1]. »

La stessa dottrina in termini non meno espressi venne professata dal Malebranche, il quale era psicologista e cartesiano, come sanno tutti coloro che non hanno lette le sue opere. Citerò due soli passi di quest' autore: « Lorsque vous contemplez l'étendue intelligible, vous ne « voyez encore que l'archétype du monde matériel que nous habitons « et celui d'une infinité d'autres possibles. A la vérité vous voyez alors « la substance divine, car il n'y a qu'elle qui soit visible ou qui puisse « éclairer l'esprit. Mais vous ne la voyez pas en elle-même ou selon ce « qu'elle est. Vous ne la voyez que selon le rapport qu'elle a aux créa-« tures naturelles, que selon qu'elle est participable par elles, ou qu'elle « en est représentative. Et par conséquent, ce n'est point Dieu, à pro-« prement parler, que vous voyez, mais seulement la matière QU'IL « PEUT produire [2]. L'étendue intelligible infinie n'est l'archétipe que « d'une infinité de mondes POSSIBLES semblables au nôtre [3]. »

Nota 4.

La religione nel sentenziare per vanità tutte le cose del mondo non fa altro che dichiarare un fatto, e non lo costituisce; onde sono assai piacevoli coloro che l'accusano di togliere ogni pregio ed ogni importanza alla vita terrestre. La vanità è inseparabile dalla natura degli oggetti temporali e finiti, perchè l'animo dell'uomo aspira all'eterno, all'infinito, e non si può acquetare altrove. E ancorchè i diletti mondani fossero senza limiti, non potrebbero appagare il cuore dei goditori, perchè non sono perpetui, salvo che l'uomo si contentasse di un bene fragile e perituro. Ma in tal caso, l'ultimo fine si dovrebbe porre nel nulla; il che è assurdo; giacchè l'esistente che viene dall'Ente, non può riposarsi nella negazione di esso. Il Nirvana del panteismo indico è una trista necessità logica di questo sistema; giacchè non v'ha nulla di più assurdo che il riporre nel niente l'ultimo fine. Il niente non può essere causa finale meglio che causa efficiente: il nullismo ripugna tanto allo scorcio del secondo ciclo creativo, quanto all'ingresso del primo. Quindi la morte naturalmente e necessariamente pare odiosa ai viventi; salvochè la pro-

1 *Op. phil.*, tom. II, p. 203.
2 MALEBRANCHE, *Entret. sur la métaph., la relig. et la mort*, entret. 2, tom. I, p. 42, 43.
3 *Ibid.*, p. 44.

vino, senza sentirla nè intenderla, come le piante, o la sentano, ma non la intendano, come le bestie. Ora, siccome la morte è il termine inevitabile di ogni felicità terrena; la vanità di questa si può tenere in conto di un assioma. E quanto più un essere pensante ha di energia, di spiriti, di vita; quanto più egli possiede il sentimento delle sue forze, tanto più dee abborrire la morte, e rifuggire dal suo medesimo pensiero. Cesare, interrogato, fra le varie spezie di morte, qual preferisse, rispose: l'inaspettata [1]. Volfango Göthe raccapricciava a solo immaginar la sua fine, e odiava la religione cattolica (di cui per altra parte riconosceva i pregi [2]), solo perchè il suo culto gliela richiamava alla memoria. Così sogliono fare i ricchi, i voluttuosi, i potenti, avvezzi a riporre nei beni, di cui abbondano, la beatitudine. Ma invano; perchè quel malnato pensiero s'introduce loro malgrado nella magione dell'anima, e si affaccia spiacevolmente sotto mille aspetti diversi: gli assedia, gli [illegible], gli combatte, gli crucia, gli travaglia, e si mostra spesso tanto più efficace ed importuno, quanto più fanno opera per discacciarlo. Altri spiriti più logici, veggendo che quel fato inevitabile avvelena ed annulla ogni pregio della vita, e non risolvendosi di ricorrere alla religione che sola può medicarlo, anzi trasformarlo, e del sommo de' mali farne un bene incomparabile e infinito, lo abbracciano per disperazione, e lo considerano come il termine unico delle loro speranze. Alcuni di essi, come i discepoli di Egesia, si uccidono di propria mano: altri più bennati o più forti sostengono il tormento della vita, e si contentano d'invocare dolorosamente la morte che tanto bramano, ma di cui per un istinto morale superstite, non osano farsi autori. Tal fu alla nostra memoria quel raro e sventurato ingegno di Giacomo Leopardi; le cui prose e poesie, piene di melancolia stupenda, sono forse per naturalezza, per affetto, per profondità di sentire, congiunta a una eleganza di dettato impareggiabile, ciò che la disperazione ha dettato di più doloroso e di più eloquente in alcuna lingua: il Werther, i versi del Byron, o di altri moderni, per questo rispetto non ci arrivano. Il Leopardi era un degli ingegni più severi, e degli animi meglio condizionati che io abbia conosciuti; e fu condotto al suo deplorabile sistema dalla logica e dal sensismo. Infatti l'inanità di ogni cosa creata, fuori della religione, è una verità irrepugnabile. La religione che ne è il primo maestro, ne è altresì il primo e unico rimedio. Il che ella ottiene con modo ragionevolissimo e semplicissimo, mostrandoci nella morte non un fine, ma un mezzo, e aggiugnendo al primo un secondo ciclo creativo. La vanità dell'esistente è ri-

[1] Vedi Plutarco negli Apoftegmi de' re e capitani, e nella Vita di Cesare.
[2] Vedi la sua autobiografia, in cui fa l'elogio del culto cattolico.

posta nella sua rimozione dall' Ente; dunque essa dee cessare ogni qual volta l' esistente ritorni al suo principio senza perdere l' individualità propria. La morte, essendo condizione di questo ritorno, è parte di felicità suprema. I Gentili alterarono colle dottrine dell' emanatismo l'idea del secondo ciclo, come quella del primo; onde nacquero le loro interminabili quistioni sul principio e sul fine dell' uomo, sulla cosmogonia e sul sommo bene, rinnovate dal sensismo e dal panteismo, cioè dal paganesimo risorgente della età moderna.

Nota 5.

La ragione percepisce coll'Ente gli attributi divini che germogliano dalla sua essenza. I quali attributi si possono distinguere in proprietà e in facoltà, purchè si abbia avvertenza di dare a queste voci una significanza meramente analogica. Le proprietà divine sono l' unità, l'infinità, l'eternità, l' immensità, e simili: le facoltà, o sia attività divine, sono l'intelligenza o sapienza, la volontà o potenza, la santità o moralità assoluta. Ciascuna di queste attività, immedesimandosi coll' atto puro che costituisce l'essenza increata, dobbiamo rappresentarcela come una operazione della personalità divina, e quindi possiamo esprimerla con un pronunziato, o sia verbo autonomico di Dio stesso. Questo è il modo più esatto di concepirla, come si può ravvisare dalle formole infrascritte.

Intelligenza o sapienza divina. Due pronunziati.

1.° *Io conosco ciò ch'io sono.* Io (l' Ente) conosco (come intelligente) ciò ch'io sono (come intelligibile). Sono consapevole.

2.° *Io conosco ciò che posso fare.* Io (l' Ente) conosco (veggo l'indirizzo possibile dei mezzi al fine) ciò che posso fare (universo possibile). Sono sapiente.

Volontà e potenza divina. *Io fo ciò che io conosco.* Io (l' Ente) fo (creo) ciò che conosco (l'universo). Sono creatore.

Santità o moralità divina. *Fa, o uomo, ciò che io fo.* Fa (mantieni ed effettua, per quanto sta in te), o uomo (col tuo libero arbitrio), ciò che io fo (l' ordine universale delle esistenze). Sono legislatore, giudice, rimuneratore e vindice.

Da ciò si vede che il debito morale è il volere di Dio in noi. L' uomo pensa e vuole; ma la luce intelligibile che rischiara il pensiero, e la legge che dee governare la volontà umana, è lo stesso Dio. La percezione dell' Ente schietto ci dà Iddio come intelligibile e come intelligente; la percezione del dovere assoluto ci dà Iddio come volente e operante. Noi abbiamo perciò l' intuito dell' intelletto e della volontà assoluta, in quanto percepiamo immediatamente una intellezione e una volizione divina.

NOTA 6.

Se fra' miei lettori ve n'ha qualcuno che non abbia famigliarità colle materie teologiche, mi credo in debito di avvertirlo che la dottrina ortodossa, a cui accenno in questo e altri luoghi del mio trattato, è quella di sant' Agostino e dei più gran luminari della società cristiana, e non si vuol confondere con certi errori che la turbarono ai tempi di Michele Baio e in appresso, e vennero riprovati dalla Santa Sede e dalla Chiesa. La differenza che corre tra questi errori e la sentenza di santo Agostino, è essenziale, e per essere ben dichiarata vorrebbe un lungo discorso. Ella può ridursi a tre punti fondamentali: 1.° Secondo alcuni degli scrittori riprovati, il predominio della carità o della cupidità toglie la libertà di operare in modo disforme dall' affetto predominante; laddove è dogma di fede che in ciascuno dei due stati l' uomo ha la libertà d' arbitrio (*a necessitate*) non solo verso le opere proprie dello stato, in cui si trova, ma eziandio verso quelle dello stato contrario, cioè verso il male, se è nello stato di grazia, e verso il bene, se è nello stato di colpa; 2.° Giusta que' medesimi autori, l' uomo, in cui regna la cupidità abituale, non può in nessun modo fare un'azione buona, e quindi tutte le opere degl' infedeli e dei malvagi sono peccati; laddove, secondo la dottrina cattolica, l' uomo sottoposto alla cupidità signoreggiante, può in virtù di un soccorso attuale bene operare, ordinatamente al debito fine, benchè l' azione sua, buona da ogni parte, non possa essere meritoria, per difetto di abitual giustizia; 3.° I fautori delle dottrine condannate affermano che ogni azione non indiritta al debito fine da un abito oltranaturale è intrinsecamente viziosa; laddove i cattolici credono che un' azione possa esser buona nella sua sostanza anche in questo caso, benchè non sia mai appieno lodevole da ogni parte, se non è ordinata all' ultimo fine assoluto; e aggiungono che questo indirizzo può darsi anche nel peccatore e nell' infedele, per opera della sola grazia attuale. Le azioni che mancano di questo ordinamento, possono esser buone in sè stesse, secondo le scuole ortodosse, ma *non bene fiunt*, come dice santo Agostino. Siccome non iscrivo un' opera di teologia, mi contento di questi pochi cenni, per rimuovere ogni sinistra interpretazione dalle mie parole. Chi bramasse maggiori schiarimenti, può trovarli presso molti cattolici di nome autorevole, e segnatamente nelle opere di Enrico Noris e di Lorenzo Berti.

NOTA 7.

Duolmi di trovare in un giornale cattolico, i cui compilatori sono guidati da buone intenzioni, le seguenti parole che spiantano dalle radici il precetto fondamentale del Cristianesimo : « Il est de foi pour les catho- « liques, que l'amour pur, désintéressé de Dieu est une grâce réservée « à la plus éminente sainteté, et que l'amour de Dieu, considéré com- « me le souverain bien, suffit au salut. Ainsi l'Église n'exige pas de « nous l'oubli de notre propre bonheur : elle nous permet de le cher- « cher en Dieu, et à plus forte raison dans nos relations avec nos sem- « blables. Si elle nous fait un devoir impérieux de les aimer, ce n'est point « à cause d'eux, mais à cause de notre Père commun, et les sacrifices « qu'elle nous impose à leur profit ne sont dans sa pensée que les con- « ditions de notre félicité future. Il suit de là que l'intérêt personnel « élargi, dilaté, étendu au delà du tombeau, est, sauf quelques rares « exceptions, l'intérêt que le Catholicisme invoque toujours, et nous « avons hâte de le dire, les cultes les plus niais n'ont cependant jamais « poussé la stupidité jusqu'à demander à ceux qui les professent un « dévoument sans récompense. C'est que la nature humaine est ainsi « faite. L'amour du *moi* est, depuis sa dégradation, le motif détermi- « nant de ses actes ; l'homme rapporte tout à lui, il se fait centre, et « quand il tolère un rival dans ses affections, ce rival doit être Dieu « même. La perfection infinie seule peut, à l'aide d'un miracle de la « grâce, peser plus que le *moi* dans ses attachements [1]. » Egli sarebbe difficile l' accumulare più errori nel breve spazio di una mezza pagina. Cominciamo per avvertire che è di fede cattolica, la speranza e la carità essere due virtù egualmente necessarie al Cristiano. Per la prima, l' uomo aspira al possesso di Dio come fonte di beatitudine; per la seconda, egli lo ama come buono in sè stesso, senza alcun riguardo al proprio godimento. Per l' una, egli indirizza l' amor di Dio alla felicità propria ; per l' altra, egli ordina tutto sè stesso, e questo medesimo appetito della felicità, alla gloria di quello. L' essenza della carità consiste nell' essere gratuita ; e tale non sarebbe, s' ella avesse per iscopo i benefizi del sommo Rimuneratore, e non la sua intrinseca eccellenza. Ella può certo essere più o meno fervida, e questa varietà di gradi che si stende in infinito, costituisce la gerarchia de' meriti e le ineguaglianze morali delle intelligenze create. Ma non può lasciare d' essere gratuita, senza perdere la propria essenza ; la quale essendo riposta nell' *amar*

[1] *L'univ. catholique.* Paris, 1836, tom. I, p. 280.

Dio sopra ogni cosa, come mai potrebbe aver luogo, se fosse indirizzata al bene della creatura? Un tal amore sarebbe mercenario, non figliale, non disinteressato, non sommamente libero; e quindi non sarebbe carità. Chiederà taluno, come la speranza e la carità possano conciliarsi insieme nell'animo del Cristiano, essendo il loro indirizzo diverso, anzi contrario; giacchè, per la prima l'uomo ordina ogni cosa al proprio bene, e per la seconda egli rivolge ogni suo bene alla gloria di Dio. L'accordo fra le due virtù è facile ad intendersi, mediante la distinzione dei fini. L'uomo dee amare Iddio come fine ultimo; dee amar sè stesso, e quindi la beatitudine propria, come un fine secondario, subordinato al primo. Lo studio del proprio bene che come fine secondario è lecito, anzi prescritto, poichè si conforma coll'ordine morale dell'universo, diverrebbe vizioso, se fosse l'ultima mira degli umani affetti. Iddio solo può essere fine assoluto delle intelligenze create, come ne è il primo principio: e quindi nel rassomigliarsi a Dio, nel mirare al medesimo fine ch'egli si propone, cioè a esso Dio, consiste la moralità, come dalla disposizione contraria emerge la colpa. Ma quest'ordine sarebbe violato, se l'uomo amasse la Divinità, solamente come benefica verso di sè; poichè in tal caso il termine supremo dell'affetto sarebbe l'uomo, e non Dio. Egli è vero che come esseri istintivi noi collochiamo in noi stessi l'ultimo nostro fine; nè possiamo fare altrimenti, poichè l'istinto non è libero. Ma come esseri razionali e liberi, possiamo aspirare a Dio, come ad ultima meta dei nostri desideri; e in questo indirizzo dato all'animo nostro, contro la legge dell'istinto, in questa pugna che l'uomo razionale dee sostenere contro l'uomo istintivo, per dare a' suoi atti liberi un moto contrario, consiste la ragion del merito, e l'essenza dell'azion virtuosa. Come adunque i fini secondari debbono essere subordinati al fine supremo; così la speranza dee sottostare alla carità che è la virtù principe, e che, costituendo il principio dell'eccellenza e dell'armonia morale, informa ogni umana deliberazione, e crea le virtù sottoposte, infondendo in esse quel pregio apodittico, per cui sono virtù. Nel qual senso, cioè in quanto ogni abito o atto virtuoso è informato da un principio di carità, gli stessi fini secondari acquistano una importanza che non possono avere naturalmente, e s'immedesimano collo scopo supremo. Così è vero il dire che la beatitudine celeste è la mira finale degli umani affetti, in quanto ella è inseparabile dall'amore gratuito; giacchè l'uomo non potrebbe veramente amare Iddio sopra ogni cosa, se non desiderasse di goderlo, se non volesse ciò che egli vuole, se non aspirasse a quel regno celeste, il cui acquisto gli fu promesso e prescritto dall'oggetto del suo amore. Ma in questo immedesimarsi della speranza colla carità, le due virtù tuttavia si distinguono, in quanto

dalla carità sola proviene quel concetto teleologico, in cui le potenze libere dell' animo s' acquetano e si riposano, senza andar più oltre; altrimenti l' amore lascerebbe d' essere gratuito, e le altre virtù, e la speranza stessa, ne scapiterebbero. Cristo espresse mirabilmente quest'ordine divino nell' orazione esemplare che insegnò a' suoi discepoli come la regola e il tipo di ogni preghiera; nella quale al voto supremo e assoluto, che si santifichi il nome del Padre celeste, succede la domanda del suo regno [1]. *Sia santificato il tuo nome;* ecco l' ultimo fine razionale dei desiderii umani, l' amor di Dio sopra ogni cosa e per sè stesso. *Venga il tuo regno*; ecco la brama della beatitudine che partecipa anch' essa alla natura del fine assoluto, perchè se l' uomo non aspirasse al celeste regno, il nome di Dio non sarebbe in lui glorificato, nè il divino volere per lui adempiuto, conforme al voto espresso nelle parole seguenti che sono l' anello e la sintesi delle due petizioni premesse, e immedesimano la gloria del Creatore e la felicità della creatura, mediante il principio apodittico della volontà increata.

Premesse queste considerazioni, esaminiamo brevemente le parole del giornalista. « Il est de foi pour les catholiques que l'amour pur, désin« téressé de Dieu, est une grâce réservée à la plus éminente sainteté. » Che cosa intendete per questo amor puro e disinteressato? Se intendete un amore che escluda la speranza, tanto è lungi che, secondo la fede cattolica, un tale amore *sia una grazia riservata alla santità più eminente*, che i quietisti furono condannati per aver insegnata questa dottrina. Lo sperare è necessario al Cristiano, qualunque sia il grado di perfezione, in cui si trova: la santità più eminente, non che rimuovere questo sentimento, l' accresce, l' avvalora, lo rende più fervido e puro, informandolo con un amore più vivo. Se poi intendete per amor puro un affetto che inchiuda la speranza, ma subordinata a un principio superiore, avvertite che un tale affetto non è un privilegio de' santi, ma un debito di tutti i Cristiani. Il solo divario che corra tra i santi e gli altri uomini, consiste nell' intensità, ma non già nell' essenza di questa disposizione. « L'amour de Dieu, considéré comme le souverain bien, « suffit au salut. » Basta certo, se per bene supremo intendete il bene assoluto considerato in sè medesimo; e basta, perchè non si può andare più oltre, nulla essendovi al di sopra dell' Assoluto. Ma non basta, se chiamate bene supremo la felicità della creatura; perchè in tal caso manca il principio gratuito della carità, e la creatura riposa in sè stessa e non nel Creatore, considerando Iddio qual mezzo o strumento di beatitudine, e non qual fine ultimo; il che è un sommo disordine. « Ainsi l'é-

[1] Matth. VI, 9, 10.

« glise n'exige pas de nous l'oubli de notre propre bonheur. » No sicuramente, anzi ci comanda di aspirarvi colla speranza, e di provvederci con tutte le nostre opere. Lo comanda non solo ai Cristiani imperfetti, come par che vogliate inferire, ma a tutti i suoi figliuoli, e non franca nessuno da questo debito. Ma ella prescrive altresì l' amor gratuito, e questo precetto è pure universale. « Elle nous permet de le chercher » en Dieu, et à plus forte raison dans nos relations avec nos sembla- » bles. » Che modo di parlare è cotesto? Ella *ci permette* di mettere in Dio il nostro bene, e non ce lo comanda? Confesso poi di non intendere la frase che séguita. Imperocchè, se la maggior larghezza nel permettere un' azione presuppone maggior convenienza nel farla, e se la Chiesa è più larga ancora a concederci il cercare la felicità nei nostri simili, che a darci licenza di cercarla in Dio, ne seguirebbe che, al parer della Chiesa, è più ragionevole il collocare la propria beatitudine nelle creature, che nel Creatore; il che sarebbe veramente una bella dottrina. Distinguete, di grazia, i fini, e non incorrerete più nel pericolo di parlare così impropriamente. Il solo fine assoluto e supremo che la Chiesa prescriva a tutti i Cristiani, è l' amor di Dio sopra ogni cosa, l' amor di Dio per sè stesso. Ma ella inoltre prescrive (e non permette) l' amor di Dio come nostro bene, e quindi il desiderio della felicità eterna, perchè questo scopo è inseparabile dall'altro. Ella prescrive inoltre o permette la ricerca dei beni onesti di questa vita; la prescrive, quando è n cessaria al conseguimento del sommo bene; la permette solamente, senza prescriverla, quando non corre questa necessità. Ma in ogni caso, ella comanda di subordinare la felicità nostra temporale ed eterna all' amor gratuito del sommo Bene. « Si elle nous fait un devoir « impérieux de les aimer, ce n'est point à cause d'eux, mais à cause « de notre Père commun. » Dunque ciò che legittima e santifica l' amor del prossimo è la subordinazione all' amor di Dio. Ma se, amando i vostri fratelli in grazia del comun Padre, voi amaste questo in grazia di voi stesso, invece di nobilitare l' amor degli uomini, voi lo avvilireste, trasformandolo in egoismo. Ora l' egoismo esclude il vero amore; il quale è sempre, ed essenzialmente, disinteressato e gratuito. Chi amasse il padre o l' amico unicamente per li benefizi che spera di riceverne, potrebbe dirsi animato da pietà figliale, o da amicizia? « Les sacrifices « qu'elle nous impose à leur profit ne sont dans sa pensée que les con- « ditions de notre félicité future. » Se tali sacrifizi fossero fatti soltanto a contemplazione del bene che se ne può ricavare, non sarebbero più sacrifizi. Altrimenti lo spirito di sacrifizio non si distinguerebbe da quello dell' egoismo che è il suo maggior nemico. Noi dobbiam certo far del bene al prossimo, in vista della celeste ricompensa; ma questo non dee

essere l'unico nostro scopo; altrimenti non ameremmo il nostro prossimo, come noi stessi, secondo il precetto evangelico, nè Iddio sopra ogni cosa. Noi dobbiamo anche beneficare il prossimo per amor del prossimo, cioè colla ferma disposizione di farlo, ancorchè non ce ne tornasse alcun bene; e dobbiamo indirizzare questo amor gratuito del prossimo, e l' amore di noi medesimi, a quello di Dio. « Il suit de là que l'inté« rêt personnel élargi, dilaté, étendu au delà du tombeau, est, sauf « quelques rares exceptions, l'intérêt que le catholicisme invoque tou« jours. » Dite assolutamente, senza eccezione veruna, altrimenti voi sarete quietista. Ma aggiungete che il cattolicismo prescrive a tutti d' indirizzare questo interesse legittimo e santo alla gloria di Dio. « Nous « avons hâte de le dire, les cultes les plus niais n'ont cependant jamais « poussé la stupidité jusqu'à demander à ceux qui les professent un « dévouement sans récompense. » Dunque il richiedere un sacrifizio che sia veramente tale, e che non muova dall' intuito della ricompensa, benchè ne sia accompagnato, è una solenne sciocchezza, e così grande, che non può cadere nè meno nei culti *les plus niais?* E un Cristiano, un cattolico può parlare in cotesto modo? E si ascrive a vizio ciò che fa l'eccellenza del Cristianesimo, ciò che è il suo privilegio, lo distingue dai falsi culti, lo mette al di sopra della stessa antica legge (nella quale il sentimento dell' amor gratuito era pure prescritto, ma per la durezza degli uomini, non avea il predominio nell' insegnamento esteriore), lo fa degno di essere chiamato, con titolo singolarissimo, legge di amore e di grazia? Certo che i falsi culti, non solo *les plus niais,* ma i più ingegnosi, non seppero mai innalzarsi all' idea dell' amor di Dio per sè stesso; e perciò appunto l'Evangelio si dichiara divino, e l'epiteto usato dal nostro scrittore può darsi a ogni credenza che se ne distingua. Singolar fortuna delle parole! Gli uomini avvezzi a riporre la sapienza nell' egoismo sogliono regalare il titolo di *niais* ai virtuosi che amano il bene morale per sè stesso; e tal era, per esempio, l' usanza di Napoleone [1]. Ma quando mai s' è udito che un vero filosofo, un uomo religioso, un Cristiano, riputasse *niaiserie* ciò che fa l'essenza dell'atto morale, e la cosa più atta a rendere una imagine della santità increata? Ma che meraviglia, se l' autore così favella, quando in tutto questo squarcio egli abusa mirabilmente delle voci più consuete, e vi parla fra le altre cose di un *dévouement sans récompense?* Ma un sacrifizio che mirasse alla ricompensa, sarebb' egli sacrifizio, poichè l' essenza di questo consiste nell' essere gratuito? O vorrete dire che la carità cristiana non

[1] Las Cases, *Mém. de Saint-Hél.*, Bruxelles, 1824, tom. IV, p. 183 et al.

è senza ricompensa, perchè è accompagnata dalla speranza? Lo credo anch'io, e lo credono tutti i Cristiani, salvo i quietisti; se non che, voi parete negarlo, quando fate esente da questa regola *la plus éminente sainteté*. Ma la ricompensa promessa al Cristiano non è lo scopo unico, nè ultimo del suo amore, e il desiderio di essa accompagna l'intuito di questo ultimo fine, non lo costituisce. Ora quando voi parlate di *un dénouement sans récompense*, dovete aver rispetto ad un premio che sia l'intento, la mira unica e suprema dell'atto virtuoso; altrimenti il vostro discorso non avrebbe più alcun costrutto. « C'est que la nature « humaine est ainsi faite. » La natura umana ha due leggi, quella dell'istinto, e quella della ragione. L'una spetta all'uomo, come essere sensitivo; l'altra gli appartiene, come essere intelligente e libero. Per la prima egli tende a sè stesso, e in sè si riposa; per la seconda dee porre in Dio il suo termine. Quella è destinata a reggere la parte involontaria e sensibile: questa dee governare le volontarie e libere azioni. Se la legge dell'istinto diventa legge della volontà, l'ordine morale è distrutto. L'istinto è buono in sè stesso, purchè non esca da' suoi limiti; onde la stessa volontà dee secondare sapientemente i moti di esso, e provvedere al suo bene, proponendoselo come un fine secondario delle sue operazioni, indirizzato e regolato dal fine supremo. In questo predominio della libertà sull'istinto consiste la somma della virtù e della sapienza. « L'amour du *moi* est, depuis sa dégradation, le motif détermi« nant de ses actes; l'homme rapporte tout à lui, il se fait centre, et « quand il tolère un rival dans ses affections, ce rival doit être Dieu « lui-même. » Dunque voi reputate legittimo e santo un effetto della colpa? Voi credete che il Cristianesimo suggelli la corruzion della nostra natura? Che il Verbo sia sceso di cielo in terra, e abbia preso umana carne, per confermare e aggravare il male, invece di apportarne il rimedio? Credete che l'ammetter Dio come un rivale nel proprio cuore, e il dividere gli affetti fra lui e il mondo, basti ad adempiere il precetto che prescrive l'amor di Dio sopra ogni cosa? O che sorta di religione è cotesta! E se tal religione bastasse, come mai il Cristianesimo sarebbe ancora necessario alla salute degli uomini? Non vedete che l'Evangelio è appunto il rovescio di ciò che voi insegnate? E che voi confondete il male col bene, la malattia colla medicina? Voi considerate come uno stato normale quell'egoismo predominante che è la piaga originale della nostra natura, quando la redenzione fu appunto ordinata da Dio a sterpare questa labe funesta, e a ristabilire l'ordine primigenio delle cose. Voi volete dividere il cuor dell'uomo fra la grazia e la cupidigia, fra Dio e il mondo; quando il Redentore insegnò che non si

può servire a due padroni [1], e l'Apostolo predicò per impossibile la concordia di Belial con Cristo [2]. Iddio non si contenta di essere il rivale dell'uomo; egli vuole esserne principe: e ha sentenziato che chiunque ama alcuna cosa più di lui, non è di lui degno [3]. Non crediate però che Iddio altrui vieti l'amore legittimo di sè stesso, o che questo amore sia nato dalla colpa, ovvero contrasti all'affetto più nobile che ci lega al nostro autore; giacchè queste doti funeste che ora infettano l'amor proprio, non riguardano la sua radice, ma l'eccesso, per cui l'uomo è indotto a considerar sè medesimo come oggetto supremo delle sue affezioni. L'eccesso solo è opera dell'uomo, e frutto di corruttela; e il restituire l'armonia primitiva è lo scopo precipuo del Cristianesimo, il quale non può patteggiare con quel nemico, cui dee vincere e sterminare dal mondo. « La perfection infinie seule peut, à l'aide d'un miracle de « la grâce, peser plus que le *moi* dans ses attachements. » Ciò è verissimo; e per questo appunto si prova la necessità della grazia divina e della redenzione; le quali sono il maggior de' miracoli, ma un miracolo necessario, poichè senza di esso Iddio non può *pesar* più dell'uomo negli affetti che agitano il cuore umano. Che se Iddio non dovesse sovrappesare, la grazia e la redenzione tornerebbero inutili. La grazia si richiedeva di certo anche nello stato innocente, come quella che era necessaria a vincere la forza naturale dell'istinto; ma ora questa necessità è raddoppiata, perchè allo stimolo nativo dell'affetto si aggiunge il fomite perverso della corruzione. A intendere il vostro discorso, parrebbe che per esercitare quegli atti di amor mercenario, in cui riponete la somma della carità cristiana, la grazia non sia richiesta, ovvero, che in questo caso la grazia non sia un miracolo. Ma la grazia è sempre un miracolo, poichè muove sempre da un principio sovrannaturale, e si ricerca, secondo il dogma cattolico, per ogni atto di virtù cristiana.

Non creda il lettore che con questa critica io voglia porre menomamente in dubbio la fede cattolica del giornalista; protesto anzi di essere persuaso della rettitudine del suo animo e delle sue intenzioni. Ma ho voluto mostrare con questo esempio, quanto sia difficile il discorrere di materie religiose, senza scappucciare, chi non ne sia bene informato; e come chi manca di questa dote si pone a rischio di nuocere alla religione, invece di giovarle. A questa cagione si dee attribuire un certo Pelagianismo che s'insinua al dì d'oggi, velato o scoperto, in molti

1 Matth. VI, 24.
2 Cor. VI, 15.
3 Matth. X, 37, 38, 39.

scritti anche cattolici. Gli autori dei quali stimano di vantaggiare la religione, scemando a lor potere l'austerità di essa, e facendola discendere dalla sede eccelsa, in cui alberga, per accostarla alla debolezza e alla miseria degli uomini. E non s'accorgono che, così facendo, diminuiscono, anche umanamente, la bellezza della fede; diminuiscono la sua convenienza e armonia colle stesse verità razionali. Imperocchè una filosofia che si appaga del Pelagianismo, non può essere altro che fanciulla; cioè leggiera, frivola, superficiale: una filosofia virile e robusta che ami di penetrare nelle viscere del suo soggetto, non può altrove adagiarsi che nella dottrina contraria. Il Pelagianismo, e le dottrine condannate o tollerate dalla Chiesa che ne derivano, sono il Cartesianismo e il sensismo della teologia rivelata, e hanno con questi sistemi filosofici un'intima fratellanza. Per favorir la religione, bisogna, non già abbassar lei fino alla piccolezza degli uomini, ma sollevare essi uomini alla sua altezza. Così fa la Chiesa; la quale non teme di parlare all'idiota ed al pargolo di Trinità, d'Incarnazione, di peccato originale, di grazia, di Eucaristia; misteri tremendi all'intelletto del filosofo [1]. E anche umanamente parlando, ella fa segno di sapienza a così governarsi; perchè la bellezza, l'euritmia, e l'integrità ideale della religione dipendono dalla somma di tutti questi misteri. Chi crede il contrario non ha misurata l'altezza della sintesi cattolica. Da questo vezzo di voler rammorbidare la religione, per adattarla alla poca levatura degli uomini, nasce un altro inconveniente (che è propriamente un effetto del primo), cioè la poca consistenza dei sistemi che si professano. Onde credete che siano nate quelle apostasie illustri, che afflissero la Chiesa da pochi anni in qua? Certo da più cagioni; ma una di esse credo io che sia stato il Pelagianismo che largamente serpeva nei nuovi sistemi. Gli scritti di Giuseppe di Maistre, e il Saggio sull'indifferenza in opera di religione, sono infetti di quel venefico errore. Il Maistre morì cattolico; ma i tristi frutti della sua dottrina comparvero in alcuni de' suoi discepoli. Guardiamoci adunque dal volere attenuare od esagerare le verità divine, cui la tradizione legittima ci ha commesse: serbiamole, come la Chiesa ce le insegna, senza nulla aggiungervi, nulla levarvi, persuasi che il metodo contrario, per quanto possa essere specioso, riesce solo a rendere meno persuasiva, eziandio nei termini filosofici, l'Idea cattolica, e torna tosto o tardi a danno degl'infelici che vi dànno opera.

[1] Dico intelletto e non ragione, pigliando queste due voci nel senso moderno; perchè i sofismi contro la fede parlano sempre all'intelletto, e non mai alla ragione. L'incredulità è sempre riflessiva e non mai intuitiva; le fallacie che seducono spesso l'intelletto, non giungono mai a convincere la facoltà più nobile.

NOTA 8.

La colpa di origine, avendo infetta universalmente l'umana natura riverbera in tutte le sue parti, e comunica loro la sua reità intrinseca, versante nel traslocamento del fine ultimo dall' Ente nell'esistente, e nella distruzione del secondo ciclo creativo. Così, verbigrazia, il peccato originale della civiltà sta nel considerare l'utile temporale come l'ultimo scopo di essa; quello della scienza, nel riporne il principio ed il fine, fuori di Dio; quello delle arti e lettere, nel preferire il piacevole al vero bello; e così via via discorrendo. Ciascuno di questi disordini è un' applicazione speciale del sensismo; il quale, in quanto è la sostituzione dell' esistente all'Ente come fine ultimo, è l'essenza medesima della colpa morale.

NOTA 9.

Le varie opinioni dei filosofi e dei popoli, intorno alla natura delle cose, si possono distribuire in cinque sistemi.

1.° Il materialismo ordinario che riduce tutti gli esseri ad atomi estesi, similari, inerti, destituiti intrinsecamente di virtù motrice, senziente e cogitativa.

2.° L'idealismo che ammette l'esistenza di sole sostanze spirituali e pensanti.

3.° Il panteismo che considera l'estensione e il pensiero come semplici forme di una sostanza unica che non è sostanzialmente l'una nè l' altra di tali due cose, od è amendue, che è tutt' uno.

4.° Lo spiritualismo consueto delle scuole che ammette due ordini di sostanze, cioè le sostanze spirituali e materiali, fa di queste altrettanti atomi estesi e inattuosi, secondo la sentenza dei corpuscolari, e quindi pone un intervallo infinito fra i due ordini.

5.° Lo spiritualismo che io chiamerei cristiano, il quale, riconoscendo un divario essenziale fra lo spirito e la materia, considera tuttavia gli elementi di questa come forze semplici, attive, ed esplicantisi, giusta il parere dei dinamici, e quindi stabilisce fra le due classi di sostanze una convenienza e un'armonia intima, e tiene le forze corporee come perfettibili e suscettive di un perfezionamento indefinito, tanto che coll' andar del tempo possano essere spiritualizzate fino a un certo segno. Onde nasce la convenienza razionale dei dogmi rivelati intorno alla immortalità personale dell' uomo, alla risurrezione finale e allo stato glorioso dei corpi; e di quei cenni o semicenni che trovansi nelle Scritture, e river-

berano nelle tradizioni più antiche, del finale rinnovamento delle cose, e della palingenesia universale. Il Leibniz e il Bonnet ci hanno dati alcuni saggi di questo spiritualismo cristiano; saggi rozzi e imperfetti sì, ma che mostrano la mano di gran maestri. Sventuratamente questo sistema è ancora sbandito dalle scuole, dove regna lo spiritualismo consueto; sistema ottimo in parte, ma difettuoso per molti rispetti, da cui si debbono ripetere quel materialismo che regna tuttavia nelle scienze fisiche, e il favore avuto dallo stesso materialismo filosofico in una età poco lontana dalla nostra. Oggi i psicologi cominciano a sentire la necessità di uscire dal cerchio angusto dello spiritualismo ordinario, e alcuni di essi, come il Rosmini, hanno applicato felicemente l'analisi per questo verso. La teorica del sentimento fondamentale, è una delle migliori parti del Nuovo Saggio sull'origine delle idee, dettato dal nostro Italiano [1]. Il qual sentimento, per accennarlo di passata, ha qualche analogia col Mana delle scuole indiche [2], onde forse Aristotile tolse il suo senso comune [3].

Lo spiritualismo ordinario si ristringe a provare l'immortalità dell'animo, ed è impotente a rendere anche solo probabile l'immortalità dell'uomo, cioè della persona. La qual seconda immortalità che importa la risurrezione finale, è un dogma espresso della fede cristiana, composto di un intelligibile e di un sovrintelligibile, e fondato sul misterio dell'Uomo Dio. L'Ente e l'esistente, Iddio e l'uomo, lo spirito e il corpo, sono entità isolate nei termini della filosofia ordinaria. La rivelazione le riunisce, senza confonderle, con una sintesi sovrintelligibile; ma questa sintesi non dee aver ella qualche corrispondenza coll'ordine razionale delle cose? La ragione non ci mostra ella l'Ente creante le esistenze, l'anima informante il corpo, e in queste dualità unificate da una unità superiore non ci dà ella un'imagine dell'Uomo Dio, e dello stato oltramondiale, in cui sarà collocata la nostra natura? Uno spiritualismo vasto e forte non dee aver paura di entrare in queste quistioni, sulla seconda delle quali il fatto attuale del commercio corrente fra l'anima ed il corpo, può spargere di molta luce. Questo commercio è tale che quantunque l'immortalità della persona supponga l'intervento di un principio superiore a quello delle leggi vitali (onde il privilegio accordato all'uomo innocente era veramente un effetto di grazia), tuttavia ci mostra che la morte ripugna alla condizione naturale dell'uomo; per cui ella non è, come nelle bestie e nelle piante, una semplice trasformazione, ma una distru-

1 Vedi la parte quinta, tom. II, p. 107-472.

2 Colebrooke, *Ess. sur. la phil. des Hind.*, p. 20, 21, 25, 61, 62, 71, 73, 89, 94, 109, 183, 192, 200, 241, 242, 243 not., 250, 253, 268, 269, 272.

3 *Ibid.*, p. 61, not. 1.

zione dell'entità personale. Le induzioni che nascono da queste avvertenze, possono dare al dogma rivelato della risurrezione una probabilità razionale molto prossima alla morale certezza.

NOTA 10.

Tra le favole del panteismo, v'ha quella della infinità del mondo che ne è una conseguenza rigorosa, e che come tale è oggi in voga presso la folla dei filosofi. Ecco in che modo ne parla il Malebranche, di cui alcuni vorrebbero fare un panteista, e come dice argutamente il sig. Cousin, uno Spinoza cristiano:

« *Ariste*. Faisons le monde infini. Composons-le d'un nombre infini » de tourbillons... — *Théodore*. Non, Ariste: laissons à la créature le « caractère qui lui convient: ne lui donnons rien qui approche des attri» buts divins [1]. » Il sistema qui rigettato dal Malebranche sotto la persona di Teodoro, è quello appunto che viene stabilito e difeso dall'autore del trattato *De l'infini créé*. In questo trattato si difende pure l'infinità dello spirito umano; la qual si vede espressamente ripudiata da esso Malebranche in vari luoghi delle sue opere più autentiche [2].

NOTA 11.

Il principio di causalità e il principio di finalità sono due assiomi gemelli, come i concetti di tempo e di spazio, e tuttavia differiscono essenzialmente fra loro. Le principali differenze, per cui si distinguono, nascono dalla loro relazione coll'idea di tempo. Imperocchè giova il notare che amendue queste dignità non si possono intendere, se non si vestono colla forma del tempo, benchè le siano superiori; tantochè l'intervento di questa nozione nei due principii è legittima, purchè si adoperi unicamente a guisa di simbolo intellettivo.

Ciascuno dei due principii si rappresenta, come una serie nel tempo; nella quale occorrono una idea predominante e certi concetti subordinati.

Il principio di causalità importa le nozioni di Entecausa, azione, effettoesistenza.

Il principio di finalità inchiude le nozioni di esistenzafine, mezzi, Enteintenzione.

1 MALEBRANCHE, *Entret. sur la métaph., la relig. et la mort*, entr. 9, tom. I, p. 348.

2 *Rech. de la vér.*, liv. 3, part. 1, chap. 2; part. 2, chap. 9. — *Rép. à M. Regis*, chap. 2, et al., passim.

Ora nel principio di causalità l'idea predominante è anteriore ai concetti subordinati; in quello di finalità è posteriore ai medesimi. Nell'uno, si procede dal passato al presente, o dal presente all'avvenire; nell'altro, dall'avvenire al presente, o dal presente al passato. La causalità progredisce dalla cagione all'effetto: la finalità retrocede dal fine all'intenzione.

Nel principio di causalità l'idea predominante s'intreccia coll'idea di Ente, nell'altro con quella di esistenza. All'incontro nel primo principio l'ultimo termine si connette colla nozione di esistenza, e nel secondo l'ultimo termine si collega col concetto di Ente. Ben s'intende che qui si considera il principio di finalità applicatamente al solo primo ciclo creativo, e quindi in modo imperfetto; giacchè, se si piglia in tutta la sua ampiezza, in quanto forma ed abbraccia il secondo ciclo, esso corrisponde perfettamente per questa parte al principio di causalità. In tal caso il fine, essendo ultimo, s'immedesima coll'Ente stesso; ma siccome, oltre lo scopo ultimo, il principio di finalità comprende molte mire secondarie e relative, che versano tutte nell'esistente, se si prende in questo senso, corrono fra esso e il principio di causalità le differenze dianzi accennate.

Le quali parranno più chiare, rappresentandole col quadro seguente·

ORDINE LOGICO.

	Primo termine.	*Secondo termine.*	*Terzo termine.*
Principio di causalità.	Causa.	Azione.	Effetto.
Principio di finalità.	Fine.	Mezzi.	Intenzione.

ORDINE CRONOLOGICO.

Principio di causalità.	Causa.	Azione.	Effetto.
Principio di finalità.	Intenzione.	Mezzi.	Fine.

Quindi si vede che come i due principii si riuniscono in un solo, e il pensiero s'immedesima coll'attività immanente, così ciascuno dei termini del principio si unifica con ciascuno dei termini del secondo, a tenore dell'ordine cronologico. Conseguentemente, la causa è intenzione, l'azione mezzo e l'effetto fine.

L'assioma teleologico è stato finora negletto così dai moderni cultori della filosofia, come dagli storici di essa. Sarebbe cosa lunga e difficile, ma utile e dilettevole, il descrivere le vicende di questo principio negli annali della scienza; però impossibile ad eseguirsi in una nota. Mi contenterò solamente di avvertire che l'idea di fine domina nella riforma socratica, e tiene un grado importante nelle due scuole principi che, quasi

due gran fiumi, ne scaturirono, l'Accademia e il Peripato. La maggior parte delle sette anteriori a Socrate non s'erano quasi occupate d'altro che del principio, cioè della cagion materiale ed ordinante delle cose; onde l'assioma di causalità vi signoreggia. E perciocchè il concetto di causa produce il primo ciclo creativo, come quello di fine genera il secondo; i filosofi greci del primo periodo si travagliarono sovrattutto nella cosmogonia, o sia generazion delle cose, e trascurarono il concetto teleologico, e quelle parti della scienza che vi si attengono. Ho detto la maggior parte delle sette; perchè in effetto bisogna eccettuare quella dei Pitagorici, la quale fu debitrice agli elementi dorici e ieratici, ond'era fortemente imbevuta, di quella splendida maggioranza che ebbe sulle scuole coetanee o prossime succeditrici. Queste per lo più lavorarono su premesse tolte dalle credenze popolari degl'Italogreci, o dalla parte meno recondita dei Misteri; laddove l'altra attinse direttamente alle dottrine ieratiche di Oriente; onde fra quelle e questa corre quasi l'immenso divario che distingue l'essoterismo demotico dall'acroamatismo sacerdotale. Il che è tanto vero che io sono inclinato a pensare che se conoscessimo meglio i dogmi pitagorei, scopriremmo la riforma socratica e platonica non essere altro in sostanza che un rinnovamento dell'antico Pitagorismo. Certo, io credo non trovarsi in Platone una sola idea un po' importante e feconda che non sia pitagorica.

Socrate applicò al mondo il concetto teleologico, come Anassagora suo maestro vi aveva già applicato quello di causa ordinante che è in sostanza una sintesi della causalità e della finalità in un solo principio. Ma taluno chiederà, se Socrate e Anassagora, introducendo questo concetto di una legge cosmica, conforme a quella che regge lo spirito umano, furono psicologisti, come oggi si crede dai più, ovvero seguirono l'ontologia tradizionale. Spero di poter provare altrove questa seconda sentenza essere la più probabile. Mostrerò che Anassagora, benchè dovesse molto al proprio ingegno, attinse però i principii della sua cosmoteologia dalle dottrine anteriori, e in parte segnatamente da quelle di Empedocle, le quali sono un anello che congiunge insieme i due rami illustri della sapienza italogreca, cioè i Pitagorici e gli Eleatici.

La connessione del principio di finalità colla morale e colla religione, ci spiega l'importanza che Socrate e il più grande de' suoi discepoli, diedero a questa doppia disciplina che è come la teleologia dell'uomo e del consorzio umano. Il principio di finalità è il compimento di quello di causalità, e la base del secondo ciclo creativo; onde per questo rispetto la riforma socratica fu un rilevantissimo progresso della scienza. Egli è vero che questa novità, essendo un ritiramento verso l'antico, cioè una instaurazione del Pitagorismo, non può essere chiamata propria-

mente un progresso, se vogliam credere a coloro che sono oggi in possesso di questo bel nome, e ce lo ripetono ad ogni poco.

Iddio, o sia l'Ente, è il principio e il fine di ogni cosa. Tal è la formola socratica, intrinsecamente ontologica, che risulta da tutte le parti dell'insegnamento di quel gran savio, e che mostra quanto ben discorrano coloro che fanno di lui un Descartes vestito alla greca. E pure quest'opinione è ora quasi universale, e i nostri filosofi credono di onorare quel grande con questo paragone. Povero Socrate! Se tu avessi antiveduto gli elogi, di cui oggi il mondo ti è cortese, e le lodi che ti si danno da que' medesimi che fan pure il panegirico de' tuoi persecutori, la cicuta che questi ti propinarono, sarebbeti paruta meno amara e spiacevole della cortesia moderna.

L'ontologismo di Socrate non era però schietto: i principii emanatistici, da cui un Gentile non potea schermirsi colle sole forze del proprio ingegno, il guastavano. La teorica platonica e aristotelica dell'Ile il dimostra. Tuttavia il principio di finalità, anche così alterato, era fecondo di germi preziosi. Esso conteneva: 1.° il compimento dell'ontologia e della cosmologia, cioè l'idea del secondo ciclo; 2.° la logica, la morale e l'accordo loro colla ontologia; 3.° la convenienza della politica colla morale, e della estetica colla morale e colla ontologia; 4.° la concordia della civiltà colla religione; 5.° l'indirizzo del pensiero umano all'azione, della scienza al morale perfezionamento, della vita presente alla futura, dell'incivilimento alla religione, dell'uomo al suo Fattore; 6.° finalmente il principio della perfettibilità e del progresso, e quindi il germe della filosofia storica. Noto in ispecie quest'ultimo punto, perchè oggi una certa classe di filosofi pretende che l'idea del progresso sia stata affatto ignota alla gentilità antica. Ma che una idea imperfetta del secondo ciclo creativo, in cui il progresso consiste, si trovi in tutte le scuole più illustri degli antichi tempi, è un punto di storia indubitato, di cui discorrerò nel secondo libro. Non bisogna esagerare con improvido consiglio i privilegi dell'età cristiana, nè pretendere che l'Idea siasi affatto spenta fra gli ennici; il che, non che giovare alla causa del Cristianesimo, gravemente gli nocerebbe. La grande prerogativa razionale dell'Evangelio non consiste nell'avere rivelata la nozione fondamentale del doppio ciclo, ma nell'aver sostituito al concetto di emanazione quello di creazione, smarrito da tutti i popoli estranei alla stirpe predestinata.

NOTA 12.

Le relazioni dei viaggiatori, e parecchie opere speciali, fra cui quella del Beaumont ha ottenuto celebrità ai nostri giorni, mi dispensano dal

carico di giustificare la mia sentenza sulla condizione degli schiavi negli Stati Uniti. Tuttavia non so trattenermi dal riferire una breve narrativa, che trovo in un pregevole raccolto, fatta da un testimonio oculare. Si tratta della descrizione di un mercato di schiavi, tenuto in Ricmonda, capitale della Virginia. « *Attention!* s'écria... l'huissier, *voici la mère et* « *la fille, l'une âgée de* 34 *ans et l'autre de* 15. Elles pouvaient être « vendues séparément; mais elles avaient paru ensemble pour reculer « autant que possible le moment de la séparation, qu'elles redoutaient. « Betty, c'était le nom de la fille, aurait pu servir de modèle à un sculpteur, tant ses formes étaient pures et belles... Ses yeux grands, noirs, « et pleins d'expression, étaient inondés de larmes. La mère était l'image « de la fille, seulement moins fraîche, moins vive. Une bourgeoise de « Richmond acheta la mère, qui aussitôt se jeta à ses pieds, et la supplia d'acheter également la fille. La dame lui fit un signe de bienveillance, et commença à faire quelques offres pour la fille; mais les marchands négriers, avec un rire brutal, s'encourageaient les uns les autres « à offrir davantage. En même temps ces enchérisseurs, ainsi que l'huissier, examinaient... de la manière la plus indécente la pauvre victime, « qui se couvrait le visage avec ses petites mains. Lorsqu'elle apprit « qu'elle était vendue au plus brutal des marchands pour 970 dollars « (4850 fr.), l'idée d'une éternelle séparation d'avec sa mère la fit tomber en évanouissement. Son nouveau maître n'en fit que rire, et avec « son fouet ensanglanté il lui donna quelques coups sur son sein virginal; elle ouvrit les yeux, et aussitôt, avec de nouveaux éclats de rire, « le marchand s'écria: *Vous le voyez; le fouet est un bon médecin* [1]*!* »

Nota 13.

Alcuni scrittori assai recenti affermano che non si dee attribuire al Cristianesimo l'abolizione della schiavitù, e sfoggiano a tal effetto una erudizione, che è per lo manco inopportuna ed inutile. Ma che vogliono inferirne? Che la Chiesa non ha condannata, nè abolita per un atto espresso la schiavitù e il servaggio? Sapevamcelo. La Chiesa non potea abolire una instituzione civile, perchè le cose civili non sono di sua competenza. La Chiesa non potea condannarla in modo assoluto, come condannò il traffico de' Negri, perchè questo è sempre infame, laddove la servitù e la schiavitù possono essere momentaneamente legittimate dalla necessità. Che se vogliono quindi argomentare che all'efficacia del Cri-

1 *Nouv. annal. des voy., par Eyriès et Malte-Brun.* Paris, 1819. — Tom. IX, p 422, 423, 424.

stianesimo non si debba ascrivere l'abolizione graduata di quei due flagelli, l'errore è così manifesto che non ha quasi d'uopo di essere combattuto. Ma alla civiltà, e non al Cristianesimo si vuol recare questo gran benefizio. Alla civiltà e non al Cristianesimo? Povera gente! Che cos'è la prima, rispetto a noi, se non una dipendenza e una conseguenza del secondo? Che cos'è la civiltà, se non l'applicazione di certi principii e di certi concetti insegnati dalla religione? La schiavitù e la servitù erano pure un portato della civiltà gentilesca, perchè erano fondate sulle credenze di quei tempi. L'opinione che avevasi della ineguaglianza morale delle stirpi, delle nazioni e degl'individui, produsse la distinzione ereditaria delle caste, e specialmente delle caste servili, occasionata dalla conquista, e perpetuata dalle false e spesso ipocrite teoriche dei dominatori. Qualche filosofo ebbe un barlume della perversità di tal dottrina; ma niuno riuscì ad averne il concetto chiaro, esatto, determinato; niuno seppe ridurre la sentenza contraria a una formola schietta e precisa, e tampoco appoggiarla sopra una base inconcussa, predicarla autorevolmente ed efficacemente, e stabilirla in una porzione notabile dell'umana specie. Cristo fu il primo che disse: « Uomini, voi siete fratelli, perchè originati da un solo padre, creati e redenti da un solo Dio, ordinati alla stessa beatitudine. La sola ineguaglianza morale che ragionevolmente possa correre tra voi, consiste nella virtù, e dipende dall'arbitrio, ch'è un privilegio comune a tutta la vostra famiglia. Voi potete a piacer vostro scegliere fra il cielo e l'inferno; potete essere i primi o gli ultimi del regno celeste: la vostra eterna sorte dipende da voi. Quanto alla condizione vostra quaggiù, io non vengo ad alterarla o mutarla, perchè il mio regno non è di questo mondo: io vengo a voi mandato dal mio Padre, come nunzio e largitore di misericordia e di grazia, non come ministro della Providenza negli ordini di natura. Tuttavia gl'insegnamenti che vi reco, vi frutteranno eziandio per questo rispetto, e le cose vostre temporali miglioreranno, se saprete vantaggiarvi di quelli, mettendoli in opera. Ma finchè dura lo stato presente, questo solo vi dico: servi, ubbidite ai vostri padroni, per amore del vostro Padre che è nel cielo; padroni, amate i vostri servi come fratelli, amateli come prezzo del mio sangue, come vostri compagni in questo viaggio terrestre, come uomini che vi avanzeranno di gloria e di beatitudine, se ora vi superano di virtù, come testimoni favorevoli o tremendi al vostro finale giudizio. » Questi sublimi sensi che dopo l'uscita dei nostri primi padri dal soggiorno della felicità e dell'innocenza, non s'erano più uditi nel mondo, vennero promulgati dagli apostoli, e da' lor successori per tutto l'universo. Che se ripetuti non fossero a ogni pagina degli Evangeli, e di tutta la letteratura ecclesiastica, basterebbe ad attestarli l'epistola a Filemone che brevissima per la mole, non è cer-

tamente la men bella, ed è forse la più tenera e, per alcuni rispetti, la più ammirabile del grande apostolo. Essa è una viva ed eloquente effusione di carità, cioè di quel nuovo sentimento che l'Evangelio instillava ne' cuori per ringiovanire il mondo, ed è sufficiente per vendicare alle credenze che la dettavano l'onore immortale di aver distrutta la schiavitù gentilesca. Se poi si avverte che quelle divine e affettuose parole erano scritte quasi allo stesso tempo che, regnante Nerone, quattrocento poveri schiavi, uomini, donne, fanciulli, erano dannati a morte da una sentenza del senato, perchè uno di essi avea ucciso il padrone fedifrago o nefando, la sentenza vinta dalla facondia di uno dei migliori senatori, non che essere biasimata, è lodata indirettamente da Tacito narratore del fatto [1]; questo solo contrapposto fra la civiltà romana e il nuovo culto val più di un lungo ragionamento, in ordine alla presente quistione. Imperocchè qual è l'instituzione che mutò radicalmente il concetto in cui si fondava la servitù presso i Pagani, e vi sostituì una idea affatto contraria? Non è forse il Cristianesimo? Ma la Chiesa tollerò o approvò il servaggio in molti luoghi. Sia pure; aggiungete però che lo abolì in altri; e spetta a voi il provare che quando nol fece, non sia stata impedita dalle circostanze; imperocchè i filantropi più sviscerati sanno al dì d'oggi che, quando la schiavitù regna da lungo tempo ed è radicata e connessa con tutte le instituzioni di un paese, non è sempre possibile l'abolirla in sul campo, e non è prudente il farlo, senza il debito apparecchio. E ancorchè per questa parte la Chiesa si fosse talvolta governata meno acconciamente, ciò nulla proverebbe, perchè l'errore sarebbe della Chiesa, come stato civile, e non come ceto ecclesiastico. La Chiesa, come società spirituale, investita delle sue divine prerogative, non ha mai potuto ingerirsi di abolire la schiavitù, perchè le riforme sociali non sono direttamente di sua appartenenza. Che se tal fiata il fece o potè farlo, ciò avvenne soltanto, quando dalle circostanze dei tempi e dalla volontà delle nazioni alla sua autorità spirituale e immutabile fu aggiunto il potere politico; il quale non è intrinseco, ma accidentale alla sua natura. Ed essendo accidentale, non può aggiudicarsi l'effetto delle divine promesse, come l'infallibilità e le alte prerogative; le quali furono fatte alla società cristiana, non come stato, ma come divino consorzio. Quando si dice che il Cristianesimo tolse via la schiavitù, o si vuol parlare della dottrina di fratellanza e di eguaglianza morale che conteneva in germe quella gran riforma, o dell'applicazione di essa dottrina. Nel primo senso si attribuisce meritamente la gloria di quest'opera e al Cristianesimo e alla Chiesa, perchè l'uno rivelò il principio salvatore, e l'altra lo custodì

[1] *Annal.*, XIV, 42, 43, 44, 45.

intatto, lo promulgò per tutto l'universo, e lo tramandò alle future generazioni. Per questo rispetto, l'Evangelio e il magisterio suo interprete, sono egualmente benemeriti di avere abrogata la schiavitù e la servitù ideale, base della sociale, e spianata quindi la via alla guarigione di questo morbo. Ma se si parla dall'applicazione pratica del principio, e dell'annullazione effettiva di quella peste, la Chiesa, come Chiesa, non poteva e non doveva impacciarsene. Quanto al Cristianesimo, esso si può considerare sotto un doppio riguardo, cioè come civiltà e come religione. Come sistema di civiltà, è ridicolo il disdire al Cristianesimo l'onore di cui si parla, poichè la civiltà, della quale l'età moderna può giustamente vantarsi, è la stessa civiltà cristiana. Come sistema di religione, il Cristianesimo non annullò la schiavitù e il servaggio, perchè ciò non gli apparteneva, ma si contentò di promulgare il dogma divino che col tempo doveva sterminarli, e la sua opera per questa parte fu simile appunto a quella della Chiesa.

Nota 14.

Le generalità, indicate nel testo, basteranno al sagace lettore, il quale non vorrà chiedermi che in un lavoro sommario, come questa Introduzione, io entri a discorrere di tutti i casi straordinari che possono emergere, e dichiari l'applicazione de' miei principii a ogni accidente particolare. Questo varrebbe un discorso prolisso, nè io qui scrivo un trattato di casistica politica, ma mi ristringo a tratteggiare i lineamenti più generici della scienza. Nel resto, basti l'osservare che, supposta anche la distruzione totale della sovranità antica, il principio stabilito sussiste; perchè in tal caso il diritto privato, che ciascuno ha di provvedere alla propria e all'altrui conservazione, diventa il germe di una società novella che per mezzo di tale anello coll'antica si raccozza. Infatti il diritto privato dipende per un verso dalla sovranità che è il diritto supremo, ed è una derivazione di essa; per l'altro, non è pubblico, cioè sovrano, fin tanto che la sovranità sussiste in atto o in potenza. Ma quando questa sia affatto spenta, il diritto privato, perdendo per ciò solo ogni rispetto di subordinazione verso un potere più alto, diventa supremo, e l'individuo, scevro di ogni organismo sociale, acquista issofatto l'intera signoria di sè medesimo. Ora, posto che più individui si trovino in questa condizione (come accadrebbe se vari naufraghi di diverso paese s'incontrassero in un'isola deserta), ciascuno essendo investito di una intera padronanza di sè, e abilitato a scegliere i mezzi più atti alla propria conservazione, può riconoscere un capo, come sovrano, e da questa riconoscenza sorgerebbe una società novella. Ma in tal caso la sovranità del nuovo

stato sarebbe occasionata, e non causata da tal riconoscimento; poichè essa non sarebbe già una collazione dei sudditi, secondo l'assurda ipotesi del contratto sociale, ma una semplice estensione del diritto proprio del principe eletto, nata dalla rinunzia degli altri alla propria indipendenza. Ora il diritto di essere indipendente per sè, e quello di comandare agli altri, sono affatto diversi; tantochè il carattere sovrano del nuovo principe non gli sarebbe conferito dai nuovi sudditi, ma nascerebbe dal suo proprio diritto, in quanto essi si connette con una sovranità anteriore. Brevemente, la cessazione assoluta dell'antica sovranità crea in ciascun membro della società scomposta una sovranità potenziale che diventa attuale, quando altri la riconosce; e tal riconoscimento che fa passare la potenza in atto, non crea la stessa potenza. Queste non sono sottigliezze o giuochi di parole, come altri non avvezzo alle materie speculative potrebbe credere, ma verità suscettive di rigore e di precisione scientifica. Nel resto, se altri amasse meglio in tali casi straordinari ricorrere a un principio pure straordinario, cioè alla creazione di una sovranità nuova necessitata dalle circostanze, e operantesi per una immediata tramissione del diritto divino, può contentarsi; nè ciò debiliterebbe la nostra dottrina sulla necessità dell'investitura umana ed esteriore; giacchè noi parliamo dei soli casi, in cui questa comunicazione tradizionale è possibile.

NOTA 15.

Il principato è oggi in odio a una gran parte di quelli che si chiamano amatori della libertà civile. Il qual odio irragionevole in sè stesso, può muovere da buona o da rea radice. È radicalmente buono, se nasce dallo spettacolo del dispotismo e della tirannide, e dal desiderio di uno stato migliore, più conforme all'indole dei tempi, e al bene degli uomini. È cattivo, se procede dall'orgoglio, per cui l'uomo detesta ogni maggioranza. Per mala ventura, quest'ultimo sentimento predomina ai dì nostri, benchè coloro che ne sono infetti, lo mantellino coll'ostentazione di quegli altri sensi più nobili. Una prova si è che non si contentano del principato civile, e aspirano a una democrazia impossibile, dove tutte le condizioni siano tirate a filo di squadra, e ridotte a un medesimo livello. Egli è vero che, se la fortuna dà loro dei soggetti (e pochi sono che non ne abbiano a questo mondo), essi sogliono esercitare sopra di loro una grandigia e un'arroganza incomportabile. Ho conosciuti dei repubblicani, la cui dura superbia verso gl'inferiori sarebbe stata degna di un barone del medio evo. Costoro mi dànno imagine dei cittadini degli Stati Uniti, che a libertà si addestrano, presso a poco, come gli antichi Spartani, martoriando e trafficando gli uomini di un altro colore. L'orgoglio,

figliuolo primogenito dell'egoismo, è la gran piaga di questo secolo. Ognun vuole salire per modi leciti ed illeciti; anzi preferisce questi a quelli, perchè sono più pronti e alla mano di tutti. Onde nasce che l'orgoglio moderno non ha nulla di generoso e di grande nel suo procedere: sceglie per ordinario i mezzi più abbietti: si compiace delle viltà: preferisce l'andare strisciando al salire per l'erte faticose. E non è meraviglia che i superbissimi siano abbiettissimi, poichè oggi i potenti sogliono dispensare la fortuna a coloro che li somigliano,

« Calcando i buoni e sollevando i pravi. »

Ma non v'ha nulla di men ragionevole dell'orgoglio, secondo l'uso delle passioni che tutte tirano all'assurdo. Se gli uomini discorressero dirittamente, e si consigliassero con senno del loro onore, conoscerebbero che questo consiste non meno nel bene ubbidire, che nel ben comandare, secondo il luogo, in cui la Providenza ha collocato ciascuno. Egli è certo lecito l'aspirare a quel grado che si conviene alle proprie facoltà, e ai propri meriti; ma il non volere aver superiore, il riputarsi ad obbrobrio la sudditanza, è una follia non minore che se altri si recasse ad onta di esser figliuolo e non padre, giovane o vecchio e non uomo maturo; ovvero si vergognasse di non aver l'ingegno di Dante, o le forze di un atleta. La vera lode consiste nel sapere adempiere sapientemente al proprio uffizio: un buon suddito è di gran lunga più glorioso che un cattivo principe. Non dico queste cose, per legittimare le disuguaglianze innaturali e irragionevoli che abbondano pur troppo in due terzi del mondo civile. Lo dico, perchè anco ne' governi più perfetti e più liberi la disparità delle condizioni e degli uffici è inevitabile: e se le prossime generazioni non si avvezzano a domar l'orgoglio, non vi sarà più alcun governo possibile in Europa. Si spianti adunque questa infausta semenza, insegnando agli uomini, in che consista il verace onore, e persuadendo a tutti che i più gran nemici della libertà, e della vera e legittima egualianza, sono gli orgogliosi.

NOTA 16.

Iddio è verità prima e ultima, assioma primitivo e corollario supremo delle scienze, argomento d'intuito, e di ogni specie di dimostrazione.

Fra le vie infinite, con cui Iddio si rivela allo spirito, havvi eziandio quella dell'ipotesi; la quale, verificata, diventa certezza. Ma il raziocinio ipotetico, come il discorso dimostrativo, non è altro che una confermazione della verità già conosciuta, e ne presuppone l'intuito.

Piglia dal linguaggio l'idea di Dio, considerala come un postulato, analizzala, svolgila, e avrai il concetto dell'Ente necessario. Discendi quindi al possibile dell'esistenza, cioè al tempo e allo spazio, i quali presuppongono l'eternità e l'immensità divina. Dal possibile trapassa all'esistente, cioè al mondo: l'ordine materiale e l'ordine morale, che vi rilucono, arguiscono di necessità le perfezioni dell'Ente assoluto. Per tal modo l'idea di Dio, considerata come una ipotesi, è verificata dal possibile e dall'esistente, come il possibile e l'esistente argomentano l'Ente e il Necessario.

Nota 17.

La cognizione che l'uomo ha di Dio, è per molti rispetti solamente negativa, e quindi prettamente analogica o simbolica (l'analogia o il simbolo essendo il supplemento della negazione); ma non è tale da ogni parte. La dottrina dei Padri e degli Scolastici sulla negatività dell'idea divina, se s'intende altrimenti, diventa assurda. Fra gli elementi positivi che compongono l'idea di Dio, quelli di Ente, d'intelligibilità, d'intelligenza, di attività creatrice sono principalissimi. Questi elementi, benchè mischiati a nozioni simboliche ed analogiche, sono positivi in sè stessi, anzi formano la base di tutto il saper nostro intorno alle esistenze. Infatti, se l'idea di Dio fosse affatto negativa, tali sarebbero eziandio le altre nozioni; e come in ontologia un Dio negativo guida al nullismo, in logica e in psicologia un Dio negativo conduce allo scetticismo. E discorrendo col solo retto senso naturale, qual cosa è più assurda che il dire che Iddio creando l'uomo a sua imagine e somiglianza, e rivelandosi al suo spirito come primo principio e ultimo fine, gli abbia dato una notizia positiva delle cose create, e solo negativa di sè medesimo?

Tanto è lungi che l'idea divina sia negativa, che anzi il solo positivo, conoscibile dall'uomo, si contiene fontalmente nell'idea divina e deriva da essa. Fu già avvertito che l'idea dell'infinito è positiva, e quella del finito negativa. Ora dicasi lo stesso delle altre. Le idee di ente, causa, sostanza, legge e simili, applicate dal pensiero riflessivo alle creature, sono veramente negative, perchè sono negazioni o, per dir meglio, limitazioni delle stesse idee prese in modo positivo e assoluto, cioè in quanto emergono dall'intuito di Dio, e sono soltanto applicabili all'Ente increato. Così l'idea generalissima di esistente è una negazione o limitazione dell'idea di Ente.

Tali idee, applicate a Dio, paiono veramente negative, e lo sono nel processo analitico che sale dall'uomo a Dio, dalle crature al Creatore; ed è in tal senso, che va presa l'asserzione dei Padri e degli Scolastici

che ragionavano della cognizione popolare di Dio. Ma il processo analitico presuppone il processo sintetico, per cui l'uomo discende dall'intuito primitivo di Dio alla cognizione delle creature. Ora nel processo sintetico l'idea divina è supremamente positiva, e fonte di tutto lo scibile positivo.

L'Ente, l'intelligibile e l'intelligente sono i tre momenti positivi dell'idea divina. Il nesso di tali tre momenti, e la positività di ciascuno di essi, consiste nel concetto di necessità, il quale è loro comune. L'Ente, in quanto è primitivamente intuito, non è l'ente possibile del Rosmini, non è il semplice reale (l'esistente), ma è l'Ente necessario, necessariamente intelligibile e necessariamente intelligente. Egli è necessariamente intelligibile, perchè l'entità inchiude l'intelligibilità, ed è la fonte di essa; egli è pure necessariamente intelligente, perchè l'intelligibilità penetra sè stessa ed è intelligibile. Proclo, se ben mi ricordo, è uno de' primi filosofi che abbiano chiaramente esplicata la sintesi dei tre concetti. Intelligibile e intelligente sono due relazioni che si presuppongono a vicenda, e che sono egualmente connesse coll'idea dell'Ente.

L'intelligibile dee essere di necessità intelligente. Imperocchè la sua intelligibilità non sarebbe tale verso le creature, se prima non fosse tale verso sè medesima, vale a dire, se non fosse intelligenza. Ciò che è intelligibile rispetto a noi, dee essere inteso verso sè stesso, giacchè l'Ente è attualità pura in sè medesimo, e non mera potenza; ora ciò che in potenza è intelligibile, nell'atto è intelligente. Perciò, quando si parla di intelligibilità divina, si ha riguardo alle menti create, e s'indica una potenza di queste, anzichè una capacità di Dio. L'intelligibilità in sè medesima e fuori di ogni estrinseco riguardo è l'intelligenza perfettissima che penetra sè stessa. Questa intelligenza, essendo creatrice, e producendo fuori di sè spiriti contingenti capaci di contemplarla, si rende intelligibile a loro riguardo, in quanto la facoltà d'intendere che ha loro compartita, è opera sua. Onde anche in questo caso, propriamente parlando, l'intelligenza suprema è solo intelligibile in ordine a sè medesima.

Da questi tre momenti ne nasce un quarto, cioè l'attività che si suddivide in attività intrinseca, e in attività estrinseca ossia creatrice; quella necessaria e indivisa dai tre altri concetti summenzionati, e questa libera. Onde segue che l'intelligibilità, l'intelligenza e l'attività divina, non altrimenti che l'entità, sono originalmente a rispetto nostro verità intuitive, e non dimostrative.

Nota 18.

Il Creuzer[1] dice che l'opera degli antichi savi, i quali sotto l'involucro delle imagini insegnavano ai popoli le verità razionali, era una *rivelazione*. Oltre che mi par poco dicevole l'abuso che si fa oggi di questa voce, travolgendola a sensi alieni da quello che ebbe per molti secoli, come espressiva di una manifestazione sovrannaturale delle verità divine, io trovo cotali applicazioni e in ispecie quella del Creuzer, poco consentanee al significato etimologico della parola; dove che l'uso antico gli è al tutto conforme. Ora quando l'etimologia concorre coll'usanza a determinare l'intendimento di una voce, non v'ha più alcuna buona ragione per alterarlo. Rivelazione suona rimozione di un velo; metafora appropriatissima per esprimere l'insegnamento dei sovrintelligibili; i quali essendo quasi coperti dai sensibili e dagl'intelligibili, come da un velo, agli occhi della mente, questo velo è rimosso o squarciato in parte da una parola sovrannaturale, e il concetto latente fatto palese, per mezzo delle analogie. All'incontro l'insegnamento simbolico e allegorico delle verità razionali, cioè l'essoterismo, vestendo e coprendo con imagini alcuni veri dotati d'intrinseca e immediata evidenza, per muover l'intelletto a considerarli in sè stessi, invitandovelo colle attrattive della fantasia, segue un processo opposto a quello della rivelazione, benchè il suo scopo finale sia il medesimo. Il Creuzer cadde in errore, perchè intese la rivelazione nel senso dei razionalisti, i quali fanno di essa un essoterismo umano relativo ad un acroamatismo parimente umano, invece di farne un essoterismo divino comunicato agli uomini, e risguardante un acroamatismo divino, inaccessibile alla mente nostra.

Nota 19.

Vi sono due sorti di razionalismo teologico; l'una eterodossa, e l'altra ortodossa. Il razionalismo eterodosso riduce il sovrintelligibile all'intelligibile, sotto pretesto di renderlo razionale, e lo annulla in effetto, distruggendo con esso la rivelazione e la scienza teologica. L'ortodosso conserva il sovrintelligibile qual è in sè stesso, secondo i documenti rivelati e le definizioni ecclesiastiche, ma si sforza di trovarlo nell'intelligibile. Sistema erroneo, ma non condannato dalla Chiesa, poichè il suo vizio concerne la filosofia, anzichè la religione, e seguito da alcuni teologi, ai quali parve utile e bellissimo il rendere razionali, senz'alterarne l'es-

[1] *Relig. de l'antiq., trad. par Guigniaut,* tom. I, p. 6.

senza, i misteri rivelati. Il proposito era specioso, ma tanto ragionevole, quanto la quadratura del circolo, o l'invenzione della pietra filosofale.

I due sistemi convengono insieme nel voler tirare a ragione ciò che la supera. Ma il primo altera il dogma sovrarazionale, lo dimezza, lo annulla: l'altro lo serba intero qual è. L'uno fa discendere il sovrintelligibile sino al grado dell'intelligibile; l'altro aspira al contrario. L'uno sottrae al sovrintelligibile alcuni de' suoi elementi integrali e costitutivi, per accomodarlo alla nostra apprensiva; l'altro aggiunge all'intelligibile certi elementi che non gli competono. Il primo pecca per difetto, riguardo alla teologia, e l'altro per eccesso, rispetto alla filosofia. L'uno è sottrattivo e diminutivo, e l'altro, per così dire, superlativo.

I razionalisti della seconda specie abusano di certe considerazioni sui misteri fatte dai Padri; i quali giammai non uscirono dalla semplice analogia, nè pretesero di rendere i dogmi arcani della rivelazione intelligibili da ogni parte. Oltrechè il processo di questi razionalisti è molto pericoloso, e coloro che lo professano, possano sdrucciolar di leggieri nel sistema dell'altra specie. Il che mi pare accaduto ad alcuni che trovano il Verbo cristiano nel Logo platonico, cioè nell'intelligibile, senza più. Ma se il solo Intelligibile fa il Verbo, e si esclude il concetto sovrintelligibile di persona generata e spirante, si distrugge l'organismo ideale del mistero rivelato, e si cade nel Sabellianismo, o nel triteismo. Imperocchè l'intelligibile, rimosso il concetto di sussistenza personale, s'immedesima coll'intelligente, e non può più costituire una relazione realmente distinta da altre relazioni divine. Se adunque il Verbo è il pretto Intelligibile, egli è la stessa persona del Padre, o un Dio diverso.

Trovasi un terzo sistema erroneo che è l'eccesso opposto al doppio razionalismo accennato, e si potrebbe chiamare materialismo teologico; nel quale mi paiono caduti, almeno verbalmente, alcuni volgari teologi delle scuole. Il quale consiste nel negare la convenienza analogica fra gli intelligibili e i sovrintelligibili, rendendo per tal modo impossibile ogni notizia, e quindi ogni fede degli arcani rivelati. Imperocchè non si può credere, se non si ha qualche concetto delle cose da credersi; e siccome i sovrintelligibili non si possono conoscere direttamente e in sè stessi, uopo è apprenderli analogicamente e negl' intelligibili.

Nota 20.

Due verità correlative, dichiarate espressamente dalle Scritture, e innegabili eziandio filosoficamente, sono le seguenti: *i miracoli producono la fede*, *la fede produce i miracoli*. Le quali esprimono le due facce di un solo concetto, riducibile a questa proposizione: *l'Idea, quando*

signoreggia sulla natura, domina eziandio sul senso, e quando ha signoria sul senso, non può sottostare alla natura; proposizione che ci rappresenta la condizione generica ed essenziale della religione in tutto il suo corso. Ma benchè le due sentenze che vi sono comprese, riguardino ogni età della religione, tuttavia la seconda mira in modo particolare alla fondazione, e la prima concerne la continuazione dei divini instituti. Salvo questa specialità, io non posso non maravigliarmi della flacca teologia di certuni, fra' quali il Middleton è il più illustre, che vorrebbono escludere i miracoli dalla Chiesa posteriore all' evo apostolico. Quasi che si possa dire o che il prodigio costi a Dio qualche cosa, o che non sia continuo nell'atto creativo e negli ordini eterni della religione, o che anche non vi possano essere nel seno della natura molte forze suscettive di vario temperamento nella loro attuazione, e forse bisognose di essere talvolta modificate, determinate, riparate da una efficacia straordinaria di quella mano che le creò. Non lasciamoci illudere dal paragone volgare di un perito artefice che non ha bisogno di riattare la macchina da lui congegnata; poichè tali comparazioni, ragionevoli ed utili, se saviamente si adoperano, quando si pigliano con troppo rigore, conducono diritto all'antropomorfismo. L'immanenza, la presenzialità intima, e la compenetrazione dell'atto creativo, bastano a chiarire che fra l'arte divina e l'arte umana il divario è più grande dell'analogia. La necessità di un intervento straordinario nella natura non detrae nulla alla sapienza del supremo Artefice, perchè il naturale e il sovrannaturale non si distinguono fra loro a suo riguardo, sia nel concetto che li comprende, o nell' atto che gli eseguisce. L' Onnipotente potè creare un ordine cosmico bisognoso di miracoli, precisamente perchè avrebbe potuto fare il contrario in mille modi diversi, e colla stessa agevolezza; potè rendere necessaria l' aggiunta del miracolo alla natura, come a giudizio di ciascuno nell' ordine attuale da lui eletto, le forze fisiche debbono aggiungersi alle meccaniche, e le chimiche alle fisiche, e le fisiologiche alle chimiche, per comporre la vita universale del mondo. Se poi si considera il prodigio, rispetto all' ordine morale, la sua convenienza in ogni età della religione parrà ancor più indubitata. Imperocchè quest' ordine morale non è appunto il fine del mondo? La materia non è indirizzata allo spirito? Il corso sfuggevole del tempo all' immanenza dell' eterno? La vita presente alla futura beatitudine? Quest' universo corporeo, la cui maravigliosa grandezza spaventa la nostra immaginazione, che cos' è, se non un atomo, pel pregio e per l' importanza, a paragone di un' anima immortale? Chi può dubitare di queste verità, se è Cristiano e veramente filosofo? Chi può non credere che il grande intento, a cui soggiace e ubbedisce tutta la natura, sia il libero perfezionamento e la salute degli spiriti? Ora, ciò posto, il mira-

colo in ogni tempo e luogo diventa credibilissimo. Dico questo, considerando la cosa generalmente; imperocchè, quanto all'applicazione di questa generica convenienza ai casi particolari, l'uomo non ha alcun mezzo di penetrare i divini consigli, perchè ignora l'essenza di ogni cosa, ignora le particolari convenienze dell'ordine morale, così nelle parti, come nel tutto. Laonde il solo modo acconcio per conoscere l'opportunità del fatto, è il fatto stesso; il quale non si vuole ammettere senza buon fondamento. Nel qual proposito, la prudenza, l'onor di Dio, l'interesse della religione, facile a divenire oggetto di scherno e di riso agli spiriti superficiali, consigliano e prescrivono di procedere colla massima cautela e riserva. Anzi io credo che sarebbe assai meglio che i privati lasciassero tali inchieste e decisioni alla sapienza della Chiesa, la quale vi è sempre camminata con grandissimo riserbo, e tollera talvolta, ma non approva, la consuetudine contraria in parecchi de' suoi figli. Ma, discorrendo generalmente, io confesso che non provo nessuna difficoltà a credere che Iddio, mosso dal fervor della fede di un uomo, e dall'impeto della sua carità, possa talvolta concedere di quelle grazie estrinseche che trascendono la natura. Quando io leggo la vita di un Francesco d'Assisi, di un Vincenzo de' Paoli, di un Giovanni di Dio, del Neri, del Sales, del Borromeo, del Saverio, e di tanti altri uomini insigni, le cui eroiche virtù parrebbero incredibili, se non fossero accertate dalle più splendide testimonianze, io reputo cosa più straordinaria tali miracoli viventi, che l'animare i sepolcri, e l'incedere a piedi asciutti sulle acque del mare. Credo bensì che, secondo il corso più consueto della Providenza, se Iddio vuol privilegiare alcuno di doni esterni e straordinari, lo fa in modo, che questa concessione, estorta, direi così, dall'amorosa violenza di un'anima singolarmente cara, non osti all'economia generale della religione. E ci osterebbe, se tali favori avessero una notorietà troppo grande, se gittassero uno splendore troppo vivo e discordante dalle condizioni della fede. Anche quando ebbe luogo la seconda creazione, quando i prodigi furono splendidi e copiosi, perchè necessari a piantar le basi del Cristianesimo, la luce sovrannaturale fu temperata da qualche oscurità, e l'evidenza del vero trascorsa da un poco d'ombra. La profezia, secondo san Pietro, è una *fiaccola che splende*, cioè bastevole a illuminare chi vi affisa lo sguardo, ma *splende in un luogo oscuro*, e però torna inutile a chi rivolge gli occhi o li chiude, e preferisce un volontario acciecamento [1]. Quando il Verbo scese sulla terra e prese la forma di servo, al chiarore delle maraviglie operate dalla sua parola, e

ıtità della sua vita, contrappenevansi le condiz...

si trovava, e ne risultava una spezie di chiaroscuro. se...

cui il tradimento di Giuda, e il rinnegamento di Pietro non sarebbero stati possibili, nè meritoria la conversione di esso Pietro, e la perseveranza degli altri Apostoli. L'ordine ammirabile della religione richiede che l'uomo abbia da un lato i mezzi sufficienti per conoscere il vero, e dall'altro il potere di rifiutarlo. Se quelli mancassero, la fede non sarebbe ragionevole; se questo venisse meno, la fede non sarebbe libera, colla libertà perirebbe il merito, e col merito la stessa fede; la quale si distingue dalla visione, come il merito dalla mercede. Il detto divino di Cristo: *beati coloro che non hanno veduto e pur hanno creduto* [1], esprime questa doppia economia della religione. Iddio si mostra agli uomini nell'ordine della natura e della grazia, ma coperto dal velo sensibile del creato, il quale non sarà rimosso dagli occhi nostri, finchè viviamo quaggiù. Egli è in virtù di questa disposizione, necessaria al mantenimento dell'ordine morale, che, salvo un caso straordinario, Iddio può sospendere una legge di natura a contemplazione di una viva fede, ma non suol farlo a benefizio dell'incredulo, a cui non bastano le altre prove della religione. Può farlo a conforto di certe anime semplici e innocenti, seggio prediletto de'suoi amori, e oggetto tenero delle sue compiacenze; lo nega per ordinario a quegli spiriti superbi e incontentabili che chiudono gli occhi alla luce, e si dolgono che il sole non sia abbastanza chiaro, perchè la fulgente ruota de'suoi raggi è sparsa di misteriose macchie, o appannata talvolta dagl'interposti vapori.

Nota 21.

La dimostrazione della verità del Cristianesimo dedotta dalla sua medesimezza coll'Idea, è espressa con altri termini dal Malebranche nel seguente passo bellissimo: « L'Être infiniment parfait ne peut qu'il n'agisse « selon ce qu'il est. Lorsqu'il agit, il prononce nécessairement au dehors « le jugement éternel et immuable qu'il porte de ses attributs, parce « qu'il se complait en eux et qu'il se glorifie de les posséder.... Dieu « ne prononce parfaitement le jugement qu'il porte de lui-même que « par l'Incarnation de son Fils, que par la consécration de son Pontife, « que par l'établissement de la religion que nous professons, dans laquelle « seule il peut trouver le culte et l'adoration qui exprime ses divines « perfections, et qui s'accorde avec le jugement qu'il en porte. Quand « Dieu tira le néant du chaos, il prononça: Je suis le Tout-Puissant. « Quand il en forma l'univers, il se complut dans sa sagesse. Quand il « créa l'homme libre et capable du bien et du mal, il exprima le juge-

[1] Ioh. XX, 29.

« ment qu'il porte de sa justice et de sa bonté. Mais quand il unit son « Verbe à son ouvrage, il prononce qu'il est infini dans tous ses attributs, « que ce grand univers n'est rien par rapport à lui, que tout est pro- « fane par rapport à sa sainteté, à son excellence, à sa souveraine ma- « jesté. En un mot, il parle en Dieu, il agit selon ce qu'il est, et selon « tout ce qu'il est. Comparez, Ariste, notre religion avec celle des Juifs, « des Mahométans, et toutes les autres que vous connaissez; et jugez « quelle est celle qui prononce plus distinctement le jugement que Dieu « porte et que nous devons porter de ses attributs [1]. » Il giudizio divino, onde parla il Malebranche, è il pronunziato autonomico, con cui l'Ente intende e afferma sè stesso; pronunziato, da cui deriva l'intelligibilità intrinseca di esso Ente, e che costituisce propriamente l'Idea.

NOTA 22.

« Comme l'on peut dire que la *raison* est une révélation naturelle « dont Dieu est l'auteur, de même qu'il l'est de la nature, l'on peut « dire aussi que la *révélation* est une raison surnaturelle, c'est-à-dire, « une raison étendue par un nouveau fonds des découvertes émanées « immédiatement de Dieu. Mais ces découvertes supposent que nous « avons le moyen de les discerner, qui est la raison même: et la « vouloir proscrire pour faire place à la révélation, ce serait s'arracher « les yeux pour mieux voir les satellites de Jupiter à travers d'un té- « lescope [2]. » Ai dì nostri abbiamo avuto l'esempio di un uomo che, per amore del telescopio essendosi acciecato, finì col credere di poter veder così cieco, senza l'aiuto del telescopio.

NOTA 23.

I Samaritani attuali ammettono la risurrezione dei morti, secondo la risposta data nel 1808 dal loro prete levita Salamè a una Memoria del Corancez, spedita in Oriente a instanza di Enrico Grégoire. Salamè cita in prova della sua asserzione un testo antico che non è biblico, e appartiene probabilmente a qualche preghiera della loro liturgia. Siccome le colonie forestiere, trapiantate da Salmanasar in Samaria, e mescolatesi in appresso a una parte degli antichi abitanti, non professavano il culto zoroastrico, ma erano dedite all'idolatria, nè d'altra parte apparisce che

1 *Entret. sur la métaph., la relig. et la mort*, entret. 14, tom II, p. 236, 237.
2 LEIBNIZ, *Nouv. ess. sur l'entend. hum.*, liv. 4, chap. 19. — *OEuv. phil.*, *éd. Raspe*, p. 471.

introducessero idee gentilesche nella loro nuova patria; siccome anche non è probabile che venissero dalla Persia; la fede dei Samaritani nella risurrezione prova due cose: 1° che questo dogma non fu recato di Persia in Palestina, dopo il ritorno delle due tribù; 2° che era mosaico e antichissimo, poichè i Samaritani rigettano ogni dottrina posteriore. Si noti quanto sia inverisimile che la credenza primitiva sia stata alterata dai Samaritani, così gelosi dell'antichità che serbano perfino i caratteri della loro scrittura, rigettano i punti vocali, ed estendono eziandio a queste minuzie il precetto divino: *non aggiungerete nè leverete nulla* [1]. Si consulti eziandio intorno a questo punto importante la Storia di Unfrido Prideaux [2].

NOTA 24.

Quanto alcuni razionalisti biblici sono ricchi di erudizione, e d'ingegno sottili, tanto si mostrano poveri di giudizio, e deboli intorno a ciò che riguarda la teologia speculativa. I loro sogni e i loro discorsi in questa parte non solo mancano di base, ma tengono sovente del ridicolo e del puerile. Potrei allegarne molti esempi, ma mi contento di toccarne un solo, cioè la dottrina degli angeli, che può bastare a farci conoscere il valore filosofico di due novelli critici, altronde dotti, e pigliar, come si dice, due colombi con una fava. Lo Strausse, discorrendo su questo punto, così parla: « Relativement à la question de la réalité des anges, la critique « de Schleiermacher peut certainement être considérée comme terminant « la discussion, parce qu'elle exprime exactement le résultat des lumières « modernes vis-a-vis des anciennes [3] » L'esordio è ben promettente, e dopo tali parole, tu potrai essere sicuro, mio buon lettore, che colla critica dello Schleiermacher riferita dallo Strausse, possederai il flore della sapienza moderna su questo proposito. Porgi adunque attente le orecchie a questa nuova maraviglia, e senti fin dove possa levarsi l'ingegno umano: « A la vérité, dit Schleiermacher, on ne peut pas prouver l'impossibilité « de l'existence des anges; cependant toute cette conception est telle, « qu'elle ne pourrait plus naitre de notre temps; elle appartient exclusi- « vement à l'idée que l'antiquité se faisait du monde. On peut penser « que la croyance aux anges a une double source, l'une dans le désir,

1 SILV. DE SACY, *Mém. sur l'état act. des Samarit.*, — *Ann. des voy., de la géogr.*, etc., par Malte-Brun. Paris, 1808, tom. XIX.

2 *Hist. des Juifs, trad. de l'ang.*, Amsterdam, 1744, liv. 1, tom. I, p. 20, 21; liv. 6, p. 256, 260; liv. 13, tom. II, p. 162.

3 *Vie de Jésus, trad.*, tom. I, p. 124.

« naturel à notre esprit, de supposer dans le monde plus de substance « spirituelle qu'il n'y en a d'incorporée dans l'espèce humaine; or, ce « désir, dit Schleiermacher, pour nous qui vivons maintenant, est satisfait « quand nous nous représentons que d'autres globes célestes sont peuplés « semblablement au nôtre; et par là se trouve tarie la première source « de la croyance aux anges [1] » Tutte le parti di questo passo son degne di gran considerazione. Ci s'impara in primo luogo che la cagion principale, per cui gli antichi popoli, niuno eccettuato, s'indussero a riconoscere l'angelica natura, non è già l'insegnamento primitivo fondato sulla rivelazione, ma un *presupposto*, fondato sopra un *desiderio naturale allo spirito*. C'imparate in secondo luogo, che questo *desiderio naturale allo spirito* indusse ad ammettere l'esistenza degli angeli, perchè altrimenti la dose di *sostanza spirituale* che si trova nel mondo, riducendosi a quella che è *incorporata nella specie umana*, cioè impastata coi nostri corpi, sarebbe stata troppo scarsa, a paragone della sostanza corporea, e si può credere (benchè lo Strausse non lo dica) che l'equilibrio sarebbe mancato: onde quei vecchi savi, da buoni chimici, rimediarono a questo difetto, supplendo cogli angeli tanto di materia spirituale che all'altra contrappesasse. C'imparate in terzo luogo che i trovati dei moderni hanno reso soverchio questo spediente; imperocchè, siccome noi *ci rappresentiamo i globi celesti abitati da creature simili a quelle del nostro* (il che, come vedete, è lo stesso che se, viaggiandovi, li trovassimo tali), scoperta alla quale gli antichi non ebbero la buona fortuna di giungere [2], le partite sono oggimai ragguagliate, e non ci è più bisogno di angeli. Egli è vero che su quest'ultimo articolo, potremmo aver qualche scrupolo, e trovar meno concludente l'ingegnoso raziocinio del teologo tedesco; imperocchè, se gli spiriti si debbono pesare colla stadera, e misurare a spanne od a staia, noi non saremmo di sì facile contentatura, e ci parrebbe che, anche popolando i pianeti (e non già tutti i globi celesti, se lo Schleiermacher non li riempie di salamandre), sarebbe tanta l'immensità dello spazio tuttavia deserta, e piena solo di luce o di etere, che la dose di sostanza materiale non verrebbe bilanciata dagl'inquilini di pochi e piccoli globi. Tanto più, se gli abitatori intelligenti dei pianeti, proporzionatamente all'estensione delle terre che occupano, sono eziandio in pochissimo numero, come accade degli uomini, i quali si può dir che scompaiano, se si ragguagliano a una sola famiglia

1 *Vie de Jésus, trad.*, tom. I, p. 124.

2 Il contrario è probabile di molti antichi popoli, quali furono gl'Iranici, gl'Indi, i Caldei, gli Egizi, ed è certo di alcuni filosofi, come Empedocle, Democrito, ecc.

d'insetti, e si paragona, verbigrazia, la loro statistica a quella delle locuste, delle formiche e dei tafani. Però, se ragionassimo secondo i principii dello Schleiermacher, non diffideremmo di poter trionfare, e mostrar plausibile che nell'economia del mondo gli angeli non son divenuti superflui, anche per questo rispetto, e che eziandio dopo le induzioni dei moderni astronomi, possono avere almeno qualche tempo da vivere. Ma io confesso di essere alquanto difficile, quando si tratta di corroborare gli insegnamenti rivelati colle conghietture razionali. L'importanza degli spiriti non si debbe stimare a peso od a numero, nè misurare col braccio o colla bilancia; tanto che, se una sola creatura intelligente si trovasse nell'intero universo, essa basterebbe a pareggiare ed a vincere in eccellenza tutto il resto del creato.

Il dettato della rivelazione sull'esistenza degli angeli è corroborato veramente da molte convenienze e probabilità razionali, di cui lo Schleiermacher non fece parola. Le quali, non che scapitare per gl'incrementi della scienza moderna, se ne vantaggiano, e cavano da essi una forza che non potevano avere anticamente. Una delle verità scientifiche che l'analisi dei moderni ha messo in luce, e che fu conosciuta bensì, ma non dimostrata con rigore (per quanto sappiamo) dagli antichi, è la relatività delle sensazioni, e quindi delle proprietà degli oggetti, riposte in una mera impressione sensibile. La filosofia ha scoperto che questo gran mondo materiale, il quale, benchè sia finito, sbigottisce la nostra immaginazione, non è altro in sostanza che una mera relazione di forze inestese ed incognite verso i nostri sensi, e il nostro modo sensibile di conoscere. Onde segue che se i nostri sensi crescessero in numero, e si avvalorassero di capacità e di forze, la cognizione che ne deriva, migliorerebbe a proporzione, e che quanto ora ci sembra una mole sterminata e un tutto perfetto, riuscirebbe una parte piccolissima e un semplice aspetto del creato. Ma la cognizione sensitiva non è se non l'infimo dei nostri modi di conoscere. Una facoltà superiore, cioè la ragione, ci svela un altr'ordine di cose che è tanto superiore alle forze dell'intelletto, quanto l'universo materiale sovrasta all'apprensiva dei sensi e della immaginazione. Tal è il mondo intelligibile; il quale abbraccia le sostanze, le cause e le innumerabili relazioni; e incominciando dall'Ente assoluto e causante, e stendendosi fino all'ultima delle forze create, ci mostra in ciascuna di queste un piccol mondo potenziale che va lentamente esplicandosi nel tempo e nello spazio. Uscendo quindi dai confini del tempo e dello spazio, e sollevandosi alle realtà estemporanee e sopramondiali, ci apre l'ordine morale delle esistenze, la realtà apodittica della vita futura, la durata sempiterna degli spiriti, e ci fa presentire, al di là di questo mondo corporeo, un altro mondo, cioè l'università delle intelligenze create. Tal

è il sublime concetto che troviamo adombrato nei migliori antichi, e singolarmente in Platone; tal è, oltre la tradizione, il processo ontologico, per cui essi ammettono una gerarchia spirituale d'intelligenze pure, e superiori all'uomo; e non già quei poveri argomenti, di cui fa menzione lo Schleiermacher. Che se il pensator volgare non ha delle verità razionali altro che un concetto confuso, e non sa trovar nulla di positivo e di reale, fuori dei sensi e della immaginativa, avviene il contrario al vero filosofo; il quale, paragonando l'evidenza, la certezza, il valore obbiettivo dei due ordini di esistenza, non dubita di conchiudere che *le cose soggette al senso non sono che una piccolissima parte dell'universo*, e che *il mondo intelligibile dee essere anteriore e superiore al mondo sensibile*. La rivelazione conferma e determina in modo più speciale e preciso questa conoscenza generica della ragione, insegnandoci che *un ciclo di creazione spirituale precedette il ciclo della creazione materiale* [1], e che questi due cicli concorrono unitamente a produrre un solo universo, come l'invoglia organica e l'anima dell'uomo formano una sola persona, e il microcosmo si effigia sul megacosmo. Quindi nasce il doppio dogma rivelato della preesistenza degli angeli, e della loro maggioranza e azione sulla natura; azione che si trova espressa chiaramente nella Bibbia, e non si può negare da chi è Cristiano. Considerate per questo verso le angelofanie, le ossessioni, e simili fenomeni sovrannaturali, occorrenti negli annali della rivelazione, non contengono più la menoma inverosimiglianza, e non sono che *i particolari concreti e rivelati, determinativi di una generalità razionale*. Nè tali fenomeni sono veramente sovrannaturali, se non rispetto a una parte della natura, cui sovrastanno, e alla conoscenza concreta che ne abbiamo, non ottenibile per mezzi naturali; nello stesso modo che l'azione dell'anima sul corpo è sovrannaturale, riguardo alla natura corporea, e la cognizion razionale, in ordine alla sensitiva.

Queste filosofiche analogie possono essere recate ancora più innanzi. Nel mondo intelligibile che la ragione ci svela, troviamo le idee e le forze. La forza è *l'idea individuata per via della creazione*. Noi conosciamo naturalmente molte di queste forze, per mezzo dei fenomeni sensibili che le accompagnano, e che hanno verso di quelle le relazioni degli accidenti verso la sostanza, e degli effetti verso le loro cagioni. Così, per esempio, noi conosciamo la forza spirituale dell'animo nostro, mediante la forma sensibile della coscienza; le forze organiche e inorga-

[1] Vedi fra gli altri l'Anquetil, che raccolse molti passi dei Padri, e di altri scrittori ecclesiastici su questo proposito nella sua *Dissertatio in qua... summo orientalis systematis inquiritur*, premessa all'*Oupnek'hat*.

niche della natura, mediante i fenomeni e le impressioni sensate che ne derivano. In ogni caso, fuori dell'Idea che è lo schietto intelligibile, noi apprendiamo la notizia delle forze, o sia idee individuate, coll'aiuto delle forme sensibili che le rivestono. Ora, che cosa sono gli angeli, secondo il concetto genuino della rivelazione, se non forze, cioè idee individuate, intelligenti, libere e destituite di forma sensitiva? Perciò il solo divario che corre tra le forze angeliche e le forze naturali, si è che quelle, essendo disgregate da ogni forma sensitiva, sono inaccessibili al nostro senso intimo e ai sensi esteriori. Ma siccome l'esistenza e la maggioranza del mondo intelligibile ci sono genericamente insegnate dalla ragione; siccome questa c'induce a credere che il mondo sensibile è un solo aspetto dell'esistenza universale; qual è il presupposto che vinca in probabilità filosofica la realtà delle intelligenze separate? E quando a questa probabilità razionale s'aggiunge l'autorità della rivelazione, che si desidera di più per mutar la verosimiglianza in certezza? Il che tanto è vero che il dogma degli spiriti sovrumani è comune a tutti i popoli antichi e moderni, e ai filosofi più illustri di ogni tempo; e alcune delle nazioni più vetuste, come, per esempio, le popolazioni iraniche, serbarono un concetto più distinto e meno alterato della doppia creazione, e della perfezione tipica, comune alle angeliche nature. Il che si vede chiaramente nel Ferestea degl' Indi [1], e nei Ferveri dell'Avesta.

Continuiamo a leggere il ragionamento dello Schleiermacher. « La se« conde source est dans l'idée qu'on se fait de Dieu comme d'un monarque « entouré de sa cour; cette idée n'est plus la nôtre. Nous savons main« tenant expliquer par des causes naturelles les changements dans le « monde et dans l'humanité, que jadis on s'imaginait être l'œuvre de « Dieu même agissant par le ministère des anges [2]. » Si noti in prima la definizione che qui si dà della scienza moderna. *Nous savons maintenant expliquer par des causes naturelles....* Ma che cosa sono queste cause naturali, se non cause secondarie, cioè effetti? E ancorchè le conoscessimo, escluderebbero esse le cause superiori? No certamente: una causa inferiore non osta a una causa superiore, come la causa seconda, qualunque sia il suo grado, non impedisce la causa prima. Se non che, è egli vero che la scienza moderna versa nell'esplicare i fenomeni colle loro cagioni naturali? Qui v'ha un grandissimo equivoco che importa assai di rimuovere. Sotto il nome di cagioni naturali si possono intendere le leggi della natura, governatrici dei singoli fatti, e note per

1 Intorno al *fereschtehha*, che è il terzo mondo degl' Indiani, cioè il mondo degli angeli, vedi l'Anquetil (*Oupnek.*, tom. I, 147).

2 STRAUSS, *loc. cit.*

osservazioni e per esperienza. Ora queste leggi non sono altro che certe relazioni di similitudine correnti fra i fenomeni naturali, cioè fra gli effetti, di cui abbiamo sensata notizia. Tali effetti e le attinenze di somiglianza o dissomiglianza che passano fra loro, debbono avere certe cagioni seconde, da cui provengono. Quali sono queste cagioni? Le forze che chiamansi naturali. Conosciamo noi in sè stesse queste forze? No: la sola notizia concreta che possiamo averne, riguarda i loro effetti. Se adunque voi intendete, sotto il nome di cause naturali, le forze produttive dei fenomeni, tanto è lungi che la scienza moderna le spieghi, che anzi ella le dichiara inesplicabili, e in questa modesta confessione d'ignoranza consiste massimamente la superiorità del sapere moderno su quello degli antichi; i quali, tentando l'impossibile, e andando a caccia delle cause efficienti, inarrivabili all'umano ingegno, perdevano il loro tempo, trascuravano la sicura e fruttuosa ricerca dei fatti sensibili, ed erano fanciulli a rispetto nostro nella maggior parte di quelle discipline che or si chiamano naturali o fisiche. Vedete adunque quanto vi apponghiate, scambiando in prima gli antichi coi moderni, e poi dando a quelli un biasimo e a questi una lode che sarebbero ingiustissimi, se fondato fosse il vostro scambio. Se poi, sotto il nome di cause naturali, intendete solamente le leggi, egli è vero che noi esplichiamo con esse i fenomeni; il che torna a dire che esplichiamo i fatti particolari coi fatti generali. Ma i fatti e le leggi che li governano, presuppongono alcune forze, cioè alcune sostanze seconde e causanti che li producano; le quali forze sono inaccessibili alla nostra cognizion sensitiva, e apprensibili solo in modo generico e indeterminato dalla razionale. Ora, se l'essere concreto di tali forze è inarrivabile, egli è vano il voler definire col lume naturale che cosa siano in sè stesse, se ve ne abbia di uno o più generi, qual sia l'intima loro essenza, e il modo di operare, se ciascuna operi da sè sola, o le une abbisognino del concorso delle altre; e quindi il raziocinio dello scrittore tedesco, per escludere la possibilità o la convenienza del concorso di certe forze sovrumane negli eventi di natura, non ha più alcun valore.

Riguardo all'altro punto del ragionamento sovrallegato, noi saremmo veramente impacciati, se provar volessimo che Iddio è un monarca, il quale al dì d'oggi ha ancor bisogno di corte. Ma per buona ventura, non abbiamo mestieri di entrare in questo spinaio, e possiamo rispondere al valente critico con *idee, che sono* ancora *le nostre*, e vogliamo sperare le sue, e quelle del secolo, poichè il buon senso è, o almeno dee essere, comune retaggio di ogni uomo e di ogni tempo. Distinguasi il simbolo dal concetto. Daniele, verbigrazia, rappresentò gli angeli sotto una imagine propria del paese e dell'età in cui visse, e non avrebbe po-

tuto fare altrimenti, senza contravvenire all' ufficio principale dello scrittore, che è quello di lasciarsi intendere, e di farsi leggere e gradire da' suoi coetanei. Ma vogliam credere per ciò che quest' uomo straordinario concepisse Iddio come un re di Babilonia bisognoso di ministri e di strumenti de' suoi voleri, e cadesse in un antropomorfismo grossolano, degno al più di certi cortigiani della età moderna? Possiam pensar questo di uno scrittore che con tanto splendore di eloquenza e di poesia dipinse il nulla della mondana potenza, e strappò di fronte al conquistatore quell' aureola di divinità, con cui l' orgoglio e la viltà degli uomini sogliono fregiare il regio diadema? Egli è tuttavia verissimo nell' imagine del profeta esservi un elemento ideale che non si può rimuovere dal pensiero dello scrivente, come non si dilunga nè anco da quelle idee che *sono*, o almeno debbono essere *le nostre*. Or qual è questa idea, adombrata dal simbolo di una corte? Non creder mica che io qui voglia nobilitare ciò che oggi s' intende sotto questo nome, e che fu spesso segno alle sante ed eloquenti invettive dei più grandi oratori che abbiano illustrato il pulpito cattolico. L' idea, di cui parlo, è *la gerarchia delle forze esecutrici e subalterne, intorno alla forza legislatrice e principale*. Ben vedi che questa corte non ha nulla di abusivo e di scandaloso, e che appartiene non meno alle repubbliche che alle monarchie e a qualunque governo, senza nè pur eccettuare quello della società domestica. Ora questa corte legittima, anzi essenziale a ogni ordine, a ogni composizione organica, a ogni armonia, gli uomini non saprebbero inventarla, nè immaginarla; non saprebbero nè anche imitarla bene o male nelle loro instituzioni, se non la trovassero effigiata nella natura, così nelle parti come nel tutto, e se non fosse identica allo stesso concetto di universo. Il quale, essendo ordinatissimo e indirizzato ad un fine, ci porge l' idea di una varietà immensa, ridotta ad unità perfettissima; e questa idea non è già il risultato di una osservazione empirica, ma un concetto *a priori*, che ci vien somministrato dalla formola ideale [1]. Vedi adunque, se dir si possa che gli antichi teologi abbiano tolto il concetto del mondo degli spiriti dalle miserie di una corte terrestre, e non anzi si debba affermare che i primi institutori delle nazioni modellarono le forme politiche degli stati sull' idea di quell' armonia cosmica, di cui il mondo spirituale è il grado più sublime, e più prossimo all' Ordinatore dell' universo. Certo non sono gli uomini che hanno locato il sole nel centro del creato, conduttore dei globi celesti, come un pastore destinato a guidare il gregge innumerabile dei viventi. Anzi non potrebbero nè meno conoscere che il sole è il monarca del mondo materiale, se la ragione non desse loro l' idea dell' ordine;

[1] *Supra*, cap. 5, art. 4.

cioè della varietà ridotta a unità; idea dipendente da quella della causa creatrice e ordinatrice. Cosicchè, se per una parte noi pigliamo dalle cose materiali e terrestri le metafore, con cui esprimiamo il governo universale della Providenza; dall'altra parte questo governo ci dà l'idea che cerchiam di effettuare il meglio che ci è possibile nei vari ordini della vita sociale. Or che cos'è in sè stesso il governo della Providenza, se non l'azione della Causa prima che si vale delle cause seconde e superiori, per mettere in moto e governare le inferiori, e procede così di grado in grado fino ai più bassi regni della natura? Lo Schleiermacher nega forse che vi siano cause seconde? Ovvero afferma che, essendovene, Iddio non possa valersene nell'amministrazione del mondo? O che non sia conveniente alla sua sapienza, e conforme allo stesso ordine cosmico, il valersene in effetto? Anzi io trovo che egli, e seco tutti i razionalisti, non che negare od escludere le cause seconde, ne esagerano l'azione, poichè reputano impossibile l'intervento straordinario della Causa prima. Contraddizione che non è certamente la meno illustre e notabile dei moderni filosofi; i quali, mentre da un lato rigettano la possibilità del miracolo, perchè non istimano opportuno che Iddio intervenga immediatamente nell'amministrazione dell'universo, dall'altro lato ti dicono che il dogma degli angeli è una chimera, perchè « Dieu a le moins besoin de l'interven-« tion des anges pour agir sur le monde, s'il y est permanent; ce n'est « qu'autant qu'il siège sur un trône reculé dans les hauteurs des cieux, « qu'il lui faut envoyer des anges ici-bas pour faire exécuter ses vo-« lontés sur la terre [1]. » Che il Creatore abbia d'uopo di ministri per governare le cose da lui create colla sua parola, è non meno puerile e ridicolo che empio ad immaginare; e qual è il difensore dell'esistenza angelica che abbia proferito una tale assurdità? Ma che Iddio, avendo creato le forze, cioè le cause seconde, si serva delle une per operar sulle altre, non che ripugnare o discordare dalle sue perfezioni, è tanto certo che altrimenti non si potrebbe comprendere l'armonia del mondo, e la sapienza di Colui che lo creò. Il mondo spirituale e materiale, anche rimossi gli angeli, non è e non può esser altro che *una gerarchia di forze libere o fatali, operanti le une sulle altre, e concorrenti col loro intreccio e colla loro azione reciproca a produrre l'armonia universale sotto l'azione e l'indirizzo supremo della Causa prima e creatrice.*

[1] STRAUSS, *loc. cit.*, p. 125. Si noti che presupposta l'esistenza degli angeli, gli stessi miracoli si possono concepire come operati mediatamente da Dio; sentenza avvalorata da molti luoghi biblici; secondo la quale, i miracoli differirebbero solo dagli eventi consueti, in quanto le cause seconde produttive di questi sono naturalmente conoscibili.

Coloro che ammettono gli angeli, non alterano punto quest'ordine, nè vi aggiungono essenzialmente nulla; se non che, oltre i vari gradi delle forze naturalmente e razionalmente conoscibili, onde si compone la gerarchia universale delle cause seconde, ammettono una serie di agenti, conti per la rivelazione sola, benchè la loro posizione mediana fra Dio e l'uomo si appoggi ad alcune probabilità razionali. Che cosa v'ha dunque di strano in questa sentenza, o di alieno dalla buona logica? *Ma Iddio non ha bisogno di angeli.* Sapevamcelo; ma sarebbe difficile il provarlo a tenore del razionalismo, che, negando la possibilità dei miracoli, disdice al Creatore il potere d'interporsi direttamente fra le cose create. Se non che, non si tratta mica di provare *a priori* l'esistenza degli angeli; i quali, essendo creati e contingenti, non possono essere dimostrati *a priori* più che le altre parti dell'universo. Ma si tratta di vedere se, chiarito questo fatto *a posteriori*, cioè coi documenti della rivelazione, vi si trovi qualcosa di ripugnante o di poco confacente alle perfezioni divine e agli ordini mondiali. Nel qual proposito, io sfido risolutamente tutti i razionalisti del mondo a recar qualche ragione, non dirò concludente e dimostrativa, ma solamente plausibile.

Dopo i bei ragionamenti allegati che, come il lettore ha potuto vedere, *finiscono la discussione*, lo Strausse conchiude trionfalmente: « Ainsi la « croyance aux anges n'a pas un seul point par où elle puisse se fixer « véritablement dans le sol des idées modernes, et elle n'existe plus que « comme une tradition morte, » e tiene il discorso dello Schleiermacher; come il « résultat des connaissances modernes... négatif de l'existence « des anges [1]. » Se pel *suolo delle idee moderne*, s'intende il sensismo, l'autore ha perfettamente ragione; poichè in effetto la causa, per cui il dogma, di cui parliamo, e le altre verità rivelate, sono oggi *una tradizione morta* agli occhi di molti, è la filosofia sensuale, signoreggiante sotto mille forme, schiette od ipocrite, nelle opinioni del secolo. Ma badi bene il critico tedesco che se nel *suolo* del sensismo il sovrannaturale non alligna, ciò che è spirituale anche secondo gli ordini di natura, non ci può meglio attecchire e fruttare; tanto che chiunque rigetta l'esistenza degli spiriti sopramondiali, perchè non si veggono nè si toccano, perchè non sono sensatamente apprensibili (giacchè a questo si riduce in sostanza l'achilleo della sapienza moderna), dovrà parimente dar lo sfratto agli animi umani, considerati come sostanze spirituali, distinte da Dio e dalla materia, e farsi panteista o materialista. E tali infatti sono le ultime conclusioni della scienza regnante in questa e nella passata età. Gli angeli dunque possono darsi pace di questa sentenza lanciata contro di essi dal

[1] Strausse, *loc. cit.*, p. 124.

cioè della varietà ridotta a unità; idea dipendente da quella della causa creatrice e ordinatrice. Cosicchè, se per una parte noi pigliamo dalle cose materiali e terrestri le metafore, con cui esprimiamo il governo universale della Providenza; dall'altra parte questo governo ci dà l'idea che cerchiam di effettuare il meglio che ci è possibile nei vari ordini della vita sociale. Or che cos'è in sè stesso il governo della Providenza, se non l'azione della Causa prima che si vale delle cause seconde e superiori, per mettere in moto e governare le inferiori, e procede così di grado in grado fino ai più bassi regni della natura? Lo Schleiermacher nega forse che vi siano cause seconde? Ovvero afferma che, essendovene, Iddio non possa valersene nell'amministrazione del mondo? O che non sia conveniente alla sua sapienza, e conforme allo stesso ordine cosmico, il valersene in effetto? Anzi io trovo che egli, e seco tutti i razionalisti, non che negare od escludere le cause seconde, ne esagerano l'azione, poichè reputano impossibile l'intervento straordinario della Causa prima. Contraddizione che non è certamente la meno illustre e notabile dei moderni filosofi; i quali, mentre da un lato rigettano la possibilità del miracolo, perchè non istimano opportuno che Iddio intervenga immediatamente nell'amministrazione dell'universo, dall'altro lato ti dicono che il dogma degli angeli è una chimera, perchè « Dieu a le moins besoin de l'interven-« tion des anges pour agir sur le monde, s'il y est permanent; ce n'est « qu'autant qu'il siège sur un trône reculé dans les hauteurs des cieux, « qu'il lui faut envoyer des anges ici-bas pour faire exécuter ses vo-« lontés sur la terre [1]. » Che il Creatore abbia d'uopo di ministri per governare le cose da lui create colla sua parola, è non meno puerile e ridicolo che empio ad immaginare; e qual è il difensore dell'esistenza angelica che abbia proferito una tale assurdità? Ma che Iddio, avendo creato le forze, cioè le cause seconde, si serva delle une per operar sulle altre, non che ripugnare o discordare dalle sue perfezioni, è tanto certo che altrimenti non si potrebbe comprendere l'armonia del mondo, e la sapienza di Colui che lo creò. Il mondo spirituale e materiale, anche rimossi gli angeli, non è e non può esser altro che *una gerarchia di forze libere o fatali, operanti le une sulle altre, e concorrenti col loro intreccio e colla loro azione reciproca a produrre l'armonia universale sotto l'azione e l'indirizzo supremo della Causa prima e creatrice.*

1 STRAUSS, *loc. cit.*, p. 125. Si noti che presupposta l'esistenza degli angeli, gli stessi miracoli si possono concepire come operati mediatamente da Dio; sentenza avvalorata da molti luoghi biblici; secondo la quale, i miracoli differirebbero solo dagli eventi consueti, in quanto le cause seconde produttive di questi sono naturalmente conoscibili.

Coloro che ammettono gli angeli, non alterano punto quest'ordine, nè vi aggiungono essenzialmente nulla; se non che, oltre i vari gradi delle forze naturalmente e razionalmente conoscibili, onde si compone la gerarchia universale delle cause seconde, ammettono una serie di agenti, conti per la rivelazione sola, benchè la loro posizione mediana fra Dio e l'uomo si appoggi ad alcune probabilità razionali. Che cosa v'ha dunque di strano in questa sentenza, o di alieno dalla buona logica? *Ma Iddio non ha bisogno di angeli.* Sapevamcelo; ma sarebbe difficile il provarlo a tenore del razionalismo, che, negando la possibilità dei miracoli, disdice al Creatore il potere d'interporsi direttamente fra le cose create. Se non che, non si tratta mica di provare *a priori* l'esistenza degli angeli; i quali, essendo creati e contingenti, non possono essere dimostrati *a priori* più che le altre parti dell'universo. Ma si tratta di vedere se, chiarito questo fatto *a posteriori*, cioè coi documenti della rivelazione, vi si trovi qualcosa di ripugnante o di poco confacente alle perfezioni divine e agli ordini mondiali. Nel qual proposito, io sfido risolutamente tutti i razionalisti del mondo a recar qualche ragione, non dirò concludente e dimostrativa, ma solamente plausibile.

Dopo i bei ragionamenti allegati che, come il lettore ha potuto vedere, *finiscono la discussione*, lo Strausse conchiude trionfalmente: « Ainsi la « croyance aux anges n'a pas un seul point par où elle puisse se fixer « véritablement dans le sol des idées modernes, et elle n'existe plus que « comme une tradition morte, » e tiene il discorso dello Schleiermacher, come il « résultat des connaissances modernes... négatif de l'existence « des anges [1]. » Se pel *suolo delle idee moderne*, s' intende il sensismo, l'autore ha perfettamente ragione; poichè in effetto la causa, per cui il dogma, di cui parliamo, e le altre verità rivelate, sono oggi *una tradizione morta* agli occhi di molti, è la filosofia sensuale, signoreggiante sotto mille forme, schiette od ipocrite, nelle opinioni del secolo. Ma badi bene il critico tedesco che se nel *suolo* del sensismo il sovrannaturale non alligna, ciò che è spirituale anche secondo gli ordini di natura, non ci può meglio attecchire e fruttare; tanto che chiunque rigetta l'esistenza degli spiriti sopramondiali, perchè non si veggono nè si toccano, perchè non sono sensatamente apprensibili (giacchè a questo si riduce in sostanza l'achilleo della sapienza moderna), dovrà parimente dar lo sfratto agli animi umani, considerati come sostanze spirituali, distinte da Dio e dalla materia, e farsi panteista o materialista. E tali infatti sono le ultime conclusioni della scienza regnante in questa e nella passata età. Gli angeli dunque possono darsi pace di questa sentenza lanciata contro di essi dal

[1] STRAUSSE, *loc. cit.*, p. 124.

senno moderno, poichè sono in buona compagnia, e le sorti loro sono congiunte a quelle del vero Dio, dell'immortalità dell'anima, della virtù gratuita, dell'ordine morale, del vero razionale e rivelato, e di quanto v'ha di più bello, di più nobile, di più grande nell'universo. E che importa, se non hanno i filosofi per amici? La sventura non è grave, in un tempo che non istima degno del titolo di filosofo, se non chi manca della cosa rappresentata da esso. Al qual novero è verosimile che appartenga il sig. Strausse, il quale ci dice confidentemente nel principio del suo lavoro, che « il croit posséder au moins une qualité, qui l'a « rendu plus capable que d'autres de se charger de ce travail [1]. » Vuoi sapere, qual sia questo privilegio maraviglioso posseduto dall'autore? Senti: « De notre temps, les théologiens les plus instruits et les plus « ingénieux manquent généralement d'une condition fondamentale, sans « laquelle, malgré toute la science, rien ne peut être exécuté sur le ter- « rain de la critique, à savoir un cœur et un esprit affranchis de cer- « taines suppositions religieuses et dogmatiques, et de bonne heure l'auteur « a acquis cet affranchissement par des études philosophiques [2]. » Vedi che buona fortuna! E non creder mica che questa sia una millanteria, una spaccata, senza fondamento; poichè l'autore ha avuto cura di mostrare col fatto, ogni qualvolta gli torna in acconcio di entrare nelle materie speculative, ch'egli è degnissimo delle lodi che si attribuisce. Gli squarci citati possono darne un saggio bastevole; e se, a giudizio di lui, la critica dello Schleiermacher sull'esistenza degli angeli « peut certaine- « ment être considérée comme terminant la discussion, » io porto opinione che l'elogio di questa critica sia più che sufficiente, per far toccar con mano il valore filosofico del sig. Strausse.

NOTA 25.

Il razionalismo teologico si fonda nella confusione della scienza acroamatica colla essoterica. Il miracolo e il mistero, cioè la storia e il dogma sovrannaturale, appartengono alla prima, non alla seconda, alla midolla, non alla corteccia, alla scienza sacerdotale, non alla popolare. Ciò che il prova si è ch'egli è impossibile il trovare il menomo cenno di una sapienza interiore, della quale i racconti evangelici e i dogmi cristiani siano stati la simbologia; laddove nei falsi evangeli e negli scritti degli eretici e talvolta dei cattolici stessi, troviamo una mitologia e una simbolica di quella storia.

1 STRAUSSE, *loc. cit.*, p. 7.
2 *Ibid.* p. 8.

NOTA 26.

Altri si maraviglierà forse che io parli spesso nel mio libro del racconto mosaico sopra Babele, e sulla confusione delle lingue, come di un fatto, e non come di un mito, secondo l'uso corrente. Caro lettore, sappi che in queste materie, e in tuttociò che si aspetta alla scienza del vero, io non mi tengo obbligato a seguire le leggi della moda. Anzi, generalmente parlando, io antepongo in questo proposito le cose antiche, o se vuoi anco le anticaglie, alle modernità; e credo di appormi. Nè stimo pure che la novità ne scapiti; giacchè oggi usandosi di porgere a chi legge un piattellino di quel medesimo, dovendo io scegliere fra ripetizione e ripetizione, il rimasticare le cose antiche mi riesce più saporoso e confacente allo stomaco, che il biasciare quelle di ieri. Le quali, benchè prossime di data, non lasciano di essere affumicate e rancide, e rugginenti più che le lontanissime; come le piramidi di Egitto sono assai più fresche che le ciarpe dell'altro lustro che si vendono dal rigattiere. Questa faccenda dei simboli e dei miti biblici portata da Berlino a Parigi, e quindi spedita a corso di posta nelle altre città d'Europa, dee far sorridere coloro che non aspirano a far ridere di sè stessi una età che forse non è molto rimota. Il battezzar poi come miti que' fatti che, lungi dall'essere accessorii e isolati, sono principalissimi, si collegano logicamente coi successi anteriori e posteriori, e sono le premesse e, come dir, la chiave di tutta la storia, qual si è il grande evento di Babele, è solenne follia. Intorno all'importanza storica di esso vedi, fra gli altri, Niccolò Wiseman nelle sue dotte Letture [1].

NOTA 27.

Gli elementi essoterici sono mitici e simbolici. Gli uni e gli altri sono esotici e indigeni, ideali e sensibili. Gli elementi sensibili si distinguono in passati o tradizionali, e scientifici o attuali. I tradizionali si suddividono in cosmogonici e storici: questi ultimi sono antidiluviani e posdiluviani. Gli elementi scientifici si suddistinguono in psicologici o interni, astronomici e fisici, cioè risguardanti gli elementi, e le varie parti della natura terrestre. Gli elementi ideali sono intelligibili e sovrintelligibili: entrambi si sottodividono in teologici, morali e cosmologici. Ora non si trova quasi un mito o un simbolo antico che non comprenda parecchi di questi elementi; e molti se ne dànno che la maggior parte ne abbracciano. Rechiamone un esempio.

1 *Twelve lect. on the connex. betw. science and revel. relig.*, Londra, 1836, lect. 2, p. 67-142.

AOMA (OM) MITO E SIMBOLO ZENDICO.

—

ELEMENTO ESOTICO. | L'*Oum* dei Vedi; simbolo indico.

ELEMENTI INDIGENI.

- Elementi sensibili tradizionali.
  - Cosmogonico: l'esplicazione della forza vegetativa nel seno della natura.
  - Antidiluviano: il ñez hachaiim della Genesi (II, 9).
  - Posdiluviano: un legislatore iranico, vissuto sotto la dinastia mitica dei Pisdadiani.
- Elementi sensibili scientifici.
  - Psicologico: l'intuito, il conoscimento, la ragione.
  - Astronomico: una costellazione zodiacale, o un pianeta, forse Mercurio.
  - Fisico: il regno vegetativo, o un albero particolare.
- Elementi ideali.
  - Sovrintelligibile: l'Onover, il Logo, il Verbo.
  - Intelligibile.
    - Teologico: l'intelligenza divina.
    - Morale: la legge di natura.
    - Cosmologico: la monade o forza organica.

Tutte queste allusioni del mito simbolico dei Persiani paiono fondate più o meno chiaramente sul testo dei libri zendici; salvo solo l'astronomica che confesso esser meramente conghietturale, e l'ho messa per compiere il quadro di quel sincretismo, onde parlo nel testo, proponendomi d'illustrare con un esempio il concetto di tal sincretismo, anzichè di applicarlo criticamente a un caso particolare. Nel resto che il mito di Aoma abbia un valore, eziandio astronomico, io l'ho per probabile, indotto da molte ragioni che non è qui luogo l'esporre. Dirò solo che a chiunque sia versato nello studio delle antiche mitologie non dee parer verosimile che un emblema così vetusto e moltiforme, come quello di Aoma, non si attenga al sabeismo antichissimo dei popoli iranici. Ho accennato Mercurio, atteso le molte analogie di Aoma con Ermete e Budda, già avvertite dal Creuzer. Nè rileva che a questo pianeta si possa riferire uno dei sette Amscaspandi, o Venànt, uno degl'Izedi; imperocchè, lasciando stare che questa opinione del Rhode è forse più ingegnosa che fondata sui documenti, ciascun sa l'uso orientale di accumulare le forme allegoriche sopra un medesimo soggetto; del qual uso l'Iranismo stesso dà molti esempi, parecchi dei quali appartengono pure alla mitografia astronomica. Sul valore astronomico di Aoma, ossia Om, vedi il Guigniaut (*Relig. de l'antiq., de Creuzer,* tom. I, part. 2; p. 715, not.)

Nota 28.

Il sensismo in filosofia, il politeismo e l'idolatria in religione muovono dagli stessi principii, cioè non solo dalla corruttela del cuore, ma eziandio da quella morale impotenza, in cui è posta la mente umana, di levarsi dalle esistenze all'Ente schietto, e di sottordinare la sensibilità alla ragione. Notisi infatti che in quasi tutti i sistemi politeistici, senza eccettuare i più barbari, come il culto dei fetissi, la notizia del Dio supremo non è mai affatto spenta; spento è bensì il culto di esso Dio; onde l'Idea che riverbera tuttavia nella riflessione dall'intuito, è rimossa solamente dalla *religione*, cioè dall'ossequio libero, interiore ed esteriore dell'uomo. Il che aggrava la colpa di lui, aggiugnendo alla cecità idolatrica e alla superstizione l'empietà. Lo stesso accade sottosopra ai sensisti ed agli atei, generalmente parlando.

Nota 29.

Cicerone duolsi che Omero abbia fatto gli Dei a imagine degli uomini, e non il contrario. La sua maraviglia sarebbe cessata, se avesse conosciuto la corruzione primitiva, cioè la caduta e la rimozione dell'esistenza dal-

l'Ente, per cui quella è inclinata a tramutare l'Ente in sè medesima, più tosto che a trasformare al possibile sè stessa nell'Ente. L'antropomorfismo e l'eroismo erano inevitabili nel gentilesimo. Imperocchè il gentilesimo, come ogni falso sistema di filosofia e di religione, è essenzialmente psicologico; e il politeismo antropomorfitico ed eroico non è altro che un psicologismo essoterico, come la falsa filosofia regnante ai dì nostri è un politeismo acroamatico.

NOTA 30.

La parentela del protestantismo col panteismo è provata non solo dal moderno panteismo germanico che è un frutto proprio della Germania acattolica, ma dalle stesse dottrine dei primi riformatori; il che non ci dee far maraviglia, poichè l'essenza dell'eterodossia consiste nell'idea panteistica. Lutero, Calvino, e quasi tutti i riformatori eterodossi più antichi furono fatalisti; e il fatalismo s'accosta di molto al panteismo, e logicamente ne è inseparabile. Che se i due maestri più insigni dell'eresia, i quali erano piuttosto teologi che filosofi, non fecero professione espressa di panteismo; Ulrico Zuinglio che occupa il terzo seggio, non lascia nulla a desiderare da questo lato. Nel suo trattato sulla Providenza così favella: « Quæ tamen creata dicitur, cum omnis virtus numinis virtus sit, nec « enim quidquam est, quod non ex illo, in illo et per illud, immo illud « sit, creata inquam, virtus dicitur, eo quod in novo subiecto, et nova « specie, universalis aut generalis ista virtus exhibetur. Testes sunt « Moses, Paulus, Plato, Seneca. » E acciò il lettore non creda che si parli solo dell'universalità di Dio come Ente assoluto e Causa prima, leggesi altrove: « Cum autem infinitum, quod res est, ideo dicatur, quod es- « sentia et existentia infinitum sit, jam constat extra infinitum hoc Esse « nullum esse posse.... Cum igitur unum ac solum infinitum sit, necesse « est præter hoc nihil esse [1]. » Non avendo fra mano le opere dello Zuinglio, ho tolti questi passi dal Möhler; il quale osserva che « une erreur « avec laquelle le protestantisme a une conformité qu'on ne peut mécon- « naître, c'est le panthéisme idéaliste qui, durant tout le moyen âge, ne « fit pas moins de ravages que le dualisme des gnostiques et des mani- « chéens. Ici se présentent Amauri de Chartres, et son disciple David « de Dinant, les Bisoches, les Dollards, les Béghards, les Frères et les « Sœurs de l'esprit libre, ainsi que beaucoup d'autres. L'unité et l'uni- « versalité de toutes choses, la nécessité absolue de tout ce qui arrive,

[1] *Ap.* MÖHLER, *Symb*, *trad. par Lachat*, liv. 1 chap. 3, § 47. Bruxelles, 1836. tom. I, p. 224, 225, not.

« et du mal par conséquent, l'homme enchaîné par les décrets de la « Providence, le fidèle affranchi de la loi morale, enfin la certitude « infaillible du salut (ici le retour de l'homme à Dieu, son absorption « en lui; erreur qui se trouve nécessairement dans le panthéisme); tel- « les étaient les erreurs enseignées par ces différents sectaires [1]. » E passando quindi a parlare in ispecie della dottrina di Ulrico: « Voici « les idées fondamentales de son écrit sur la Providence: ou une force « quelconque est éternelle, ou bien elle a reçu l'existence. Or, dans la « première hypothèse, elle est Dieu même; dans la seconde, elle est « créée par Dieu. Mais que suit-il de là ? C'est que tout est Dieu; car « être créé par Dieu, c'est être un écoulement de sa toute-puissance: « tout ce qui existe est de lui, en lui, et par lui: tout ce qui est, *est* « *lui-même*. Ainsi toute force créée n'est que la manifestation subjective « de la force universelle. L'idée de force dans un être contingent implique « contradiction, puisqu'alors cet être serait tout à la fois créé et incréé. « Donc vouloir être libre c'est se faire à soi-même son propre Dieu; « donc la doctrine de la liberté conduit à la divinisation de l'homme, « et à la pluralité des dieux par conséquent. L'attribut *liberté* et le sujet « *créature* se heurtent de front.... Notre auteur revient sur la notion de « force créée, et dit: Tout ce qui existe est l'existence de Dieu, tout ce « qui est, est Dieu même; car autrement il y aurait quelque chose hors « de l'Être des êtres, conséquence subversive de son immensité. Pour « rendre ces idées accessibles au landgrave de Hesse, il fait cette comparaison: « Comme les plantes et les animaux sortent de la terre et retournent dans « son sein, de même en est-il de toutes choses par rapport à Dieu. Enfin, « notre doctrine, poursuit le Réformateur, jette une vive lumière sur le « dogme de l'immortalité de l'âme; car elle montre que rien ne peut cesser « d'exister, que tout rentre dans l'Être universel. De même aussi la « philosophie de Pythagore, dit-il en finissant, n'est pas dénuée de tout « fondement; elle renferme même un sens très-vrai [2]. »

NOTA. 31.

Il panteismo, negando la creazione, dee necessariamente negare il sovrannaturale, e perciò il miracolo; onde il razionalismo teologico ne è indiviso, come si vede in Germania. Il fondatore del secondo sistema, come altrove avvertimmo [3], fu il rinnovatore moderno del primo, e ne recò

[1] *Loc. cit.*, p. 222, 223.
[2] *Ibid.*, p. 224, 225, 226.
[3] *Teor. del Sovr.*, not. 76, p. 442, 443.

le dottrine a un grado di perfezione dianzi sconosciuto « Omnia, » dice lo Spinoza, « per Dei potentiam facta sunt. Imo quia Naturæ potentia « nulla est nisi ipsa Dei potentia, certum est nos eatenus Dei potentiam « non intelligere, quatenus causas naturales ignoramus; adeoque stulte « ad eandem Dei potentiam recurritur, quando rei alicujus causam na- « turalem, hoc est ipsam Dei potentiam, ignoramus [1]. » E più innanzi: « Alio loco jam ostendimus leges naturæ universales, secundum quas « omnia fiunt et determinantur, nihil esse nisi Dei æterna decreta, quæ « semper æternam veritatem et necessitatem involvunt. Sive igitur di- « camus omnia secundum leges naturæ fieri, sive ex Dei decreto et di- « rectione ordinari, idem dicimus. Deinde quia rerum omnium naturalium « potentia, nihil est nisi ipsa Dei potentia, per quam solam omnia fiunt « et determinantur; hinc sequitur quicquid homo, qui etiam pars est « naturæ, sibi in auxilium, ad suum esse conservandum parat, vel quicquid « natura, ipso nihil operante, ipsi offert, id omne sibi a sola divina « potentia oblatum esse, vel quatenus per humanam naturam agit, vel « per res extra humanam naturam. Quicquid itaque natura humana ex « sola sua potentia præstare potest ad suum esse conservandum, id Dei « auxilium internum, et quicquid præterea ex potentia causarum exter- « narum in ipsius utile cadit, id Dei auxilium externum merito vocare « possumus. Atque ex his etiam facile colligitur, quid per Dei electionem « sit intelligendum, etc. [2].

NOTA 32.

Gli eretici, quando s' intromettono di filosofare, recano quasi sempre nelle speculazioni la loro eterodossia religiosa; ond'è raro il trovare un Cristiano acattolico che sia buon filosofo. Il che non è maraviglia; giacchè l' ortodossia in filosofia ha la stessa radice che l'ortodossia in religione. Sarebbe cosa curiosa, e finora intentata, il ricercare gli elementi filosofici ed eterodossi che si trovano nelle dottrine degli eretici più illustri, e specialmente degli Ariani; la dottrina dei quali, filosoficamente considerata, è un affinamento di quella degli gnostici, e una spezie di emanatismo o di panteismo innestato sui dogmi cristiani. Ma ciò sarebbe materia di lungo discorso. Per ora mi contenterò di accennare un solo esempio più facile; cioè quello dei Pelagiani. Pelagio fu indotto in errore dal metodo psicologico; imperocchè, se altri ammette il fatto dell'arbitrio come primitivo, e vuol salire da esso a concepire l'azione di Dio, l'on-

1 *Tract. theol. pol.*, cap. 1. — *Op.*, tom. I, p. 171.
2 *Ibid.*, cap. 3, p. 192. *Cons.* cap. 6, p. 233 seq.

nipotenza di quest' azione e l' efficacia della grazia ne vengono necessariamente distrutte. Ma se all' incontro l'arbitrio dell' uomo si concepisce come un fatto secondario, e come un effetto dell' atto creativo, tanto è lungi che ripugni all' efficacia dell' azione divina, che anzi non si può più intendere senza di essa. E veramente, nel punto di veduta ontologico, nulla è più chiaro e certo di questa proposizione, che *Iddio muove efficacemente l' arbitrio, senza necessitarlo, perchè l' arbitrio sussiste in potenza e in quanto è l' effetto di una continuata creazione*. Perciò, se si discende da Dio all' uomo, invece di salire dall' uomo a Dio, il Pelagianismo e tutti gli errori consimili, non che parere plausibili, si mostrano assurdi. Io vorrei pregare i teologi, che daranno un' occhiata a questo mio scritto, di attendere in modo speciale a questo punto rilevantissimo, cioè all' applicazione dell' ontologismo alle scienze sacre che furono spesso viziate dal metodo contrario. Imperocchè io tengo per fermo che le dottrine religiose trattate con metodo ontologico e severo, ne acquisterebbero una evidenza, precisione ed efficacia assai superiore a quella che hanno nella maggior parte dei libri moderni.

Nota 33.

Il Pelagianismo preso nella massima generalità è il psicologismo o subbiettivismo applicato alla volontà umana, come il sensismo o il razionalismo ordinario è il psicologismo applicato all' intelletto. Che cos' è infatti l' azione di Dio sull' arbitrio, se non l' intervento dell' Ente causante nel giro degli affetti e dei voleri, come l' Idea obbiettiva è l' intervento dell' Ente intelligibile negli ordini della cognizione? E siccome nella vita conoscitiva l' Ente si manifesta come intelligibile e come sovrintelligibile, secondo il doppio sistema della natura e della rivelazione; altrettanto accade nella vita operativa, dove la premozione di Dio è naturale e sovrannaturale; e pel secondo rispetto, grazia si appella. Il Pelagianismo nega il doppio concorso di Dio sulla volontà umana, come il razionalismo comune esclude l' intervento divino dall' intelletto, e nega del pari la divinità dell' intelligibile e la realtà del sovrintelligibile rivelato. Onde si può dire con una formola cristiana, che questi due sistemi negano l' influsso naturale e sovrannaturale del Verbo e dello Spirito sull' uomo. Laonde sono entrambi una eresia filosofica e teologica, e per la connessità che hanno fra loro, tendono ad accozzarsi, e si accozzano in effetto; siccome può vedersi, pel verso teologico, nel sistema dei Sociniani, degli unitari e dei razionalisti biblici; e pel verso filosofico, in tutti i sistemi più celebri della filosofia moderna, posteriori al Malebranche. E la formola generale dell' errore, filosoficamente e teologica-

mente considerato, si può esprimere dicendo ch' esso è *l' esclusione dell' Ente dal giro dell' esistenza, la rimozione di Dio, come insidente ed agente naturale e sovrannaturale, dall' anima umana*; ed è quindi un vero ateismo; perchè il negare Iddio o il sequestrarlo dalle esistenze, e render queste indipendenti da lui, è una cosa sola in buona filosofia.

Il fato dei Pelagiani moderni somiglia a quello dei razionalisti. Questi derivando l' Idea dall' attività dello spirito, e predicando l' autonomia della ragione umana, invece di atterrare il sensismo, giusta il loro proposito, non hanno fatto che trasformarlo, introducendo una spezie di ragione che non differisce dal senso, essendo relativa e subbiettiva com' esso; laonde al dì d' oggi non dee più parere strano l' affermare che *il razionalismo posteriore al Malebranche non è altro che una trasformazione del sensismo*. Il che dovea di necessità succedere; poichè non correndo alcun mezzo fra l' Ente e l' esistente, il Creatore e la creatura, non può passar pure alcun mezzo fra l' Idea obbiettiva e il senso subbiettivo; onde, come l' Idea fu sequestrata dall' Ente (il che si fa da tutti i razionalisti moderni), essa dovette di necessità entrare nella categoria del senso. Condotti dal medesimo fato, i Pelagiani, che negano l' azione divina sul cuor dell' uomo, sotto pretesto di tutelare e di allargare la libertà, debbono logicamente riuscire al fatalismo; perchè un arbitrio non sostenuto, nè mosso, nè indirizzato da Dio, dee soggiacere agli stimoli psicologici ed al senso; dee di necessità essere passivo, anzichè attivo; dee insomma far parte di esso senso, e soggiacere a tutte le sue condizioni. E di vero ciascun sa che il sensismo psicologico conduce al fatalismo; ma il psicologismo e il razionalismo moderno, essendo un sensismo palliato, debbono, rispetto all' arbitrio, partorire le conseguenze medesime. All' incontro il vero razionalismo, che è ontologico ed obbiettivo, mette in sicuro la libertà dell' uomo, dandole per principio e per base l' Ente assoluto, e si riscontra con quell' antico e profondo dettato della rivelazione, che *la volontà umana non può dirsi veramente libera, se non è nelle mani di Dio*. Imperò non v' ha nulla che alla necessità più si opponga, di quell' azione divina che risplende negli ordini naturali pel solo lume di ragione, e nei sovrannaturali è l' anima del Cristianesimo. Per dedurre il fato da essa, uopo è alterarne l' idea, far di Dio un agente simile all' uomo, e professar la dottrina degli antropomorfiti; come accadde veramente a Maometto, al Wycliffe, a Lutero, a Zuinglio, a Calvino, al Gomar e ad altri settari; la predestinazione dei quali è fatale, perchè essi *concepiscono l' azione dell' Ente come quella delle esistenze*, cioè a rovescio di ciò ch' ella è veramente. L' Ente, che colla sua virtù immanente e creativa produce le esistenze, opera in esse come principio intimo,

perchè opera, creandole, e le atteggia, assecondando la loro natura. La quale colle sue facoltà, e coll' esercizio che le accompagna, è un effetto continuo e immediato dell'azione creatrice; tantochè, non si può concepire che Iddio, movendo l'arbitrio, lo sforzi, senza supporre che l' Ente non sia l'Ente, che il suo modo di operare sul creato sia diverso dal suo modo di creare, gli contraddica e lo distrugga. Che se una esistenza non può operare sulle altre, senza spegnerne o scemarne la libertà, perchè essa opera come principio estrinseco, veggasi con che ragione se ne possa inferire altrettando dell' Ente, e l'impotenza delle forze create sia applicabile alla Causa assoluta o creatrice.

Noterò qui di passata che una parte delle conseguenze filosofiche della dottrina pelagiana, sono pure imputabili al sistema di Lodovico Molina, del Suarez, e di altri moderni teologi. L' opinione dei quali, benchè non dannata finora dalla Chiesa, fu sempre ripudiata dai maestri di maggior nome come avversa alle tradizioni cristiane e alla economia della religione; onde, se alcuni uomini onorandi la professarono o tuttavia la professano, fa d'uopo credere che non ne avvertano le legittime conseguenze. Ma anche tra coloro che, mossi dall' evidenza dell'autorità, ripudiano teologicamente il Molinismo, trovansi alcuni che sarebbero disposti ad abbracciarlo in filosofia, se quella nol vietasse, e lo stimano plausibile come sistema filosofico. Il che è un error gravissimo, perchè il Molinismo non è men falso ed assurdo in filosofia che in religione. Che se oggi da molti si crede il contrario, ciò nasce da quella eccessiva superficialità e debolezza, in cui il psicologismo ha condotta la filosofia presente; e siccome i cattivi frutti nuocono spesso all'albero che gli porta, si dee in parte attribuire al Molinismo regnante la declinazione delle scienze morali, e quella scandalosa teologia di alcune scuole francesi che, dopo avere attristato il mondo colle esorbitanze di uno zelo superbo ed ignorante, l'hanno quindi spaventato coll'esempio di un' apostasia famosa. Il Molinismo, filosoficamente considerato, è, al pari del sensismo, un sistema puerile, superficiale, inetto a risolvere le obbiezioni stesse, a contemplazione delle quali fu fabbricato, e quanto alieno dalla vera e soda scienza, tanto proporzionato a quella filosofia bambina che sfiora gli oggetti, ma non penetra oltre la prima pelle. Esso fa in ordine alla volontà ciò che il Cartesianismo in ordine all'intelletto, e pone nell'animo umano il primo principio dell' azione, come il Descartes vi colloca quello del conoscimento. Le dottrine del Molina e di Cartesio si corrispondono, s'intrecciano insieme, e hanno bisogno l' una dell'altra, ad essere perfette. La formola che le esprime si riduce a dire che *l'uomo è verso di sè il principio cognitivo ed attivo*, *il primo vero e il primo movente*, *l'assioma e la causa prima*. Una tal dottrina,

incalzata da severa logica, dee riuscire all'ateismo, e quindi allo scetticismo assoluto. E nello stesso modo che il fatalismo divino ed universale dello Spinoza nacque legittimamente dal psicologismo cartesiano; il Molinismo, sottraendo la volontà dell'uomo all'azione della Causa assoluta, dovrebbe logicamente partorire un fatalismo umano; conseguenza capace di far meravigliare i suoi fautori, ma conforme al tristo privilegio che ha l'errore di ritorcersi contro sè stesso. Nel resto, attribuendo tali corollari al sistema, io protesto espressamente di non imputarli a nessuno de'suoi partigiani; i quali, non che farli buoni, ne piglierebbero orrore e spavento, se sapessero avvisarli nel principio, che professano. Ma li ricordo in questo luogo, per tirarne una conclusione importante, la quale si è, che *per mantenere nella teorica e nella pratica intatti i diritti della ragione e della volontà umana, e precludere ogni adito allo scetticismo e al fatalismo, è necessario il subordinare nella scienza e nell'azione l'animo dell'uomo, con tutte le facoltà che lo compongono, alla legittima e assoluta signoria dell'Idea.*

Nota 34.

L'Intelligibile può esser pienamente intelligibile solamente a sè stesso, onde la perfetta intelligibilità non riguarda che la perfetta intelligenza, cioè l'Ente medesimo.

L'intelligente e l'intelligibile si compenetrano nell'Ente, come nell'uomo il pensiero penetra sè stesso.

L'intelligibile è tale rispetto a Dio.

Ma l'intelligibile divino è anche intelligibile per l'uomo, in virtù dell'atto creativo. L'intelligibile divino diventa umano mediante la creazione.

Dunque fra l'intelligibile divino e l'intelligibile umano dee correre lo stesso divario che fra l'ente e le esistenze.

Questo divario costituisce il sovrintelligibile.

L'intelligibile umano è una limitazione o negazione parziale dell'intelligibile divino. Il sovrintelligibile è l'intelligibile divino, in quanto è escluso dall'intelligibile umano.

Il sovrintelligibile per sè stesso è la negazione dell'intelligibile.

L'intelligibile divino è infinito, ed esclude il sovrintelligibile.

L'intelligibile umano, essendo limitato, creato, contingente, non può essere assolutamente positivo, ma dee racchiudere più o meno del negativo, cioè accoppiarsi al sovrintelligibile.

Il sovrintelligibile è il limite dell'intelligibile umano.

Nello stesso modo che l'esistenza è la limitazione dell'Ente, e il contingente del necessario, il sovrintelligibile è la limitazione dell'intelligibile comunicato alle creature.

Ora la ragione ci dà l' intelligibile. La sovrintelligenza ce lo fa conoscere come limitato, imperfetto e lontano dall' abbracciare tutto l' Ente. L' idea di ciò che si stende oltre questo limite, e delle ragioni dell'Ente incomprensibili a rispetto nostro, chiamasi *essenza*, se si considera la cosa in sè stessa, e *sovrintelligibile*, se si ha rispetto alla nostra facoltà di conoscere. Platone in molti luoghi delle sue opere ha presentito il sovrintelligibile, e la necessità di una manifestazione straordinaria (cioè della rivelazione e della gloria, secondo il linguaggio cristiano) acciò divenga intelligibile. Odasi Enrico Ritter: « Platon... nous assure de la « manière la plus formelle, qu'il est impossibile à l'homme mortel de « connaître la vérité parfaite, et cette assurance n'est pas donnée sans « grande raison et seulement pour le besoin de l' exposition du moment, « mais elle a ses racines dans toute sa philosophie; sa manière d'envi- « sager la philosophie n'a pas même d'autre fondement. C'est ainsi qu'il « reconnaît que nous ne pourrons jamais posséder la science, si ce n'est « après la mort; c'est ainsi qu'il gémit de ce que l'homme a si peu de « raison en partage.... C'est ainsi, que quand il parle du philosophe, il « ne veut cependant lui accorder qu'une connaissance aussi précise que « possibile pour l'homme, de la vérité ou de Dieu. Ce qui s'accorde « aussi avec ce que Platon dit ailleurs de l'idée, qu'elle ne peut être « saisie que par la divination, comme si en quelque sorte sa réalisation « était encore à venir; ce qui ne s'accorde pas moins avec l'opinion de « Platon sur l'inspiration, opinion qui perce dans l'œuvre du philoso- « phe. Enfin nous ne trouvons dans tous les dialogues de Platon aucune « expression plus scientifique sur l'idée du bien que celle dans laquelle « il la dépeint comme l'unité qui donne vérité et connaissance à tout « être, et qu'il est dans la conception de l'idée de ne pouvoir être con- « nue nettement et en soi, par cela même qu'elle domine la vérité ou « la connaissance. Il semble, d'après cela, qu'il est impossibile de douter « que Platon connaissait fort bien que l'idée de Dieu est telle, qu'elle « ne peut jamais être réduite en science stricte, quant à son unité. « Aussi Platon dépeint-il comme impuissant l' effort du philosophe pour « saisir l'idée du bien, sous une conception générale, unique, puisqu'on « ne croit pas plutôt la posséder sous une forme, qu'elle se montre « aussitôt sous une autre; en sorte qu'on se voit forcé, puisqu'on ne « peut la saisir comme une, de l'exposer en trois idées, telle que la « beauté, la proportion et la vérité [1] » Il dotto Tedesco conchiude che, giusta Platone, Iddio è conoscibile non già in sè stesso, ma solamente nella sua imagine, e si sforza di tirare a questo senso gli altri passi, dove

[1] *Hist. de la phil.*, tom. II, p. 238, 239.

l'Ateniese dice il contrario dei luoghi sovraccennati [1]. Ma io credo che Platone si accordi meglio seco medesimo, distinguendo l'essenza dall'Ente, e applicando solo alla prima il concetto del sovrintelligibile.

A proposito del sovrintelligibile, e del modo da me usato per esplicarlo, debbo rispondere a una obbiezione che mi venne fatta da un ingegnoso cultore delle scienze filosofiche e teologiche. Ecco le sue parole: « L'Autore nell'introdurre.... la *soprainlelligenza*, facoltà che ci chiarisce i limiti dell'intelletto, fu forse ingannato da un paragone troppo « stretto tra la sensibilità e l'intelletto. Perchè è bensì vero che il senso « non congiunto alla ragione non vedrebbe i limiti suoi, perchè facoltà « cieca che nulla vede, nè limiti nè non limiti; ma l'intelletto conosce « gli esseri sussistenti e determinati nell'idea indeterminata dell'essere, « la quale mentre si vede determinata mostra i suoi lembi che escono « dal confine determinato; quindi può l'intelligenza conoscer sè stessa, « capire i suoi limiti, senza bisogno di altra facoltà superiore [2] » L'obbiezione è arguta, ed è dedotta dal sistema psicologico del Rosmini. Secondo il quale, l'intelletto possiede l'idea dell'essere in astratto, come un lume innato, con cui conosce le cose sussistenti, somministrategli per diretto o per indiretto dal sentimento. Ma io non ammetto questa parte della dottrina rosminiana, per le ragioni esposte in vari luoghi della presente opera [3]. Io credo che l'elemento ingenito della nostra cognizione consiste, non già nel concetto astratto e riflesso dell'ente possibile, ma nella percezione intuitiva dell'Ente concreto e reale, alla quale segue l'intuito del concreto e reale esistente. Il concetto astratto e riflessivo dell'ente viene logicamente dopo questa doppia cognizione. Ora la nozione di essenza, coetanea a quella dei due estremi della formola, le sovrasta logicamente, giacchè il sovrintelligibile è superiore all'intelligibile. Non mi fermo su questo punto che credo di avere dichiarato nel testo. Aggiungo bensì che anche nel sistema rosminiano il sovrintelligibile mi parrebbe inesplicabile, senza una facoltà speciale; e per provarlo discorro in questa guisa. Il sovrintelligibile obbiettivamente considerato è l'essenza reale, cioè quel non so che d'inescogitabile che si trova negli oggetti. Questa essenza, benchè occulta, ci apparisce 1.° come concreta e reale quanto gli oggetti stessi; 2.° come specificamente diversa da ciò che vi si contiene d'intelligibile. Ora io chieggo se l'idea dell'ente possibile contenga queste due proprietà? Essa certo esclude la sussistenza,

1 *Hist. de la phil.*, tom. II, p. 239, 240.

2 *Abbozzo di una storia della teologia*. Torino, 1839, p. 89, 90, not.

3 Vedi il capitolo quarto del primo libro, e la nota trentesimottava del secondo volume.

come quella che,, secondo il Rosmini, procede solo dal sentimento. Esclude altresì la dote di sovrintelligibile, poichè l'ente è l'intelligibilità stessa, e nella nozione dell'ente possibile non si può trovare il fondamento di alcun divario specifico. Ma l'idea dell'essere *mentre si vede determinata, mostra i suoi lembi che escono dal confine determinato*. Sia pure; ma i lembi dell'essere esprimono un mero possibile, e non possono darmi l'idea di una cosa sussistente più che l'essere stesso. I lembi dell'essere sono intelligibili quanto l'essere medesimo, e non possono suggerirmi la nozione del sovrintelligibile. Oltrechè io non veggo il sovrintelligibile solo nel margine, ma nel cuore, o vogliam dire nel centro dell'essere; lo veggo non pure in quella parte dell'ente che esce fuori dell'oggetto sussistente, ed è tuttavia indeterminata, ma nella sua determinazione, nella cosa che sussiste. Imperocchè l'essenza dell'esistente è impenetrabile non meno di quella dell'Ente. Per questo rispetto si potrebbe anzi conghietturare che il sovrintelligibile emerga, come vuole il Rosmini, dalla sussistenza; la quale, a giudizio di questo autore, è per sè stessa inescogitabite, anzi costituisce l'inescogitabilità medesima [1]. Ma chi non vede che in questo caso non si parla della sussistenza, in quanto è pensabile, e ha un nome nelle lingue umane, ma in quanto sfugge affatto alla nostra apprensiva? Imperocchè, se « noi non possiamo nominare alcuna cosa, se non la conosciamo; » se « perciò non possiamo nominarla, se non in quanto la « conosciamo; » se quindi « i vocaboli esprimono gli enti in quanto li « concepiamo intellettualmente, e ciò che viene espresso dal vocabolo è « limitato dalla nostra cognizione, » come dice altrove lo stesso Rosmini [2], egli è troppo chiaro che la sussistenza di una cosa, in quanto è pensabile, non può costituire l'elemento inescogitabile di essa. Che se la sussistenza si considera come inescogitabile, ella è veramente ciò che io chiamo essenza reale, e corrisponde in parte alla *materia informe* degli antichi filosofi. Ma questa sussistenza non ci è data dall'idea dell'ente possibile e intelligibile; non ci è data tampoco dal sentimento, il quale è subbiettivo di sua natura; onde non può spiegarsi col sistema del Rosmini.

Rispondendo a questa obbiezione, io debbo ringraziar cordialmente l'Autor piemontese del modo gentile e dei termini amichevoli da lui usati nel menzionare la mia scrittura. I quali mi vietano di lodare, come io vorrei, la soda dottrina, il senno e la moderazione che risplendono nel suo libro; benchè chi lo ha letto non potrebbe accusarmi di adem-

[1] Rosmini, *N. Sag.*, tom. III, p. 110, 147. *Il Rinnov. della fil. del Mam. esam.*, p. 499, 500, 506.
[2] *N. Sag.*, tom. II, p. 241.

piere semplicemente a un debito di cortesia. Piglierò bensì quest' occasione per confortarlo a proseguire in quegli studi, di cui ci ha dato un saggio atto ad incuorare le più liete speranze. La scienza e la religione desiderano da gran tempo una *storia della teologia cristiana dai tempi apostolici fino ai dì nostri*. L' adempiere questo difetto richiede certo un valor d' ingegno e una costanza d' animo grande; ma non può e non dee spaventare chi è giovane di età, e per eletti studi maturo. La teologia è quasi la sola disciplina che non abbia ancora una storia ben fatta delle sue vicende ; e i lavori che si posseggono in questo genere, sono così difettivi di profondità o di estensione, che il campo è, si può dire, tuttavia nuovo. Abbiamo è vero, dei materiali immensi, raccolti da uomini dottissimi ; ma finora mancò chi li mettesse in opera , e ne cavasse una vera storia, con pazienza di erudito, senno di cattolico e sagacità di filosofo. La qual ultima dote si ricerca non meno delle due altre , per mostrare come il dogma immutabile sia stato successivamente esplicato dalla scienza ; l' influenza buona e rea delle profane dottrine e della civiltà in questo lavoro ; i vari metodi che vennero adoperati ; l' origine, i progressi, l' esplicazione , le trasformazioni , l' intreccio reciproco , la declinazione e la morte delle eresie ; gli avanzamenti e i regressi, il fiorire e lo scadere della scienza ortodossa ; e finalmente il partito che può cavarsi della sperienza del passato, per provvedere al presente, e riscattar la più nobile disciplina dalla noncuranza e dal disprezzo in cui è caduta. Una tale storia non piacerebbe forse molto alla frivolezza del nostro secolo ; ma acquisterebbe all' autore l' approvazione dei pochi savi che rimangono, e una gloria durevole e più larga nell' avvenire.

NOTA 35.

Il far la storia della voce *essenza* , e dei vari sensi derivanti così dalla sua etimologia, come dall' uso degli autori che, scrivendo in latino, o nelle lingue nate dal latino l' adoperarono, sarebbe materia lunga, difficile, e non possibile a spedirsi in una nota. Io mi contenterò di giustificare l' uso frequente che fo di tal voce , ed esporrò le ragioni , per cui credo di non dilungarmi dalla proprietà del linguaggio, adoperandola altrimenti che non fa il Rosmini nelle sue opere. Veggiamo in prima qual sia la mente dell' illustre Autore. « L' essenza è ciò che si pensa « nella idea della cosa.... Il dire che noi conosciamo le essenze in questo « senso, è giusta proprietà di parlare.... Altri risponderà : se tale è l' es« senza , ella non è ciò che si comprende nella definizione delle parole. « Appunto ! e in questo senso e non in altro senso presero l' essenza

« gli antichi: *Essentia*, dice s. Tommaso, *comprehendit in se illa tan-*
« *tum, quæ cadunt in definitione speciei*. Questa osservazione dimo-
« stra che i filosofi della scuola di Locke hanno troppo temeraria-
« mente messo in beffa gli antichi, per aver detto che l' uomo
« conosce le essenze delle cose.... I moderni nel vocabolo *essenza* inte-
« sero non ciò che noi conosciamo in una cosa, ma ciò che in essa po-
« trebb' essere anco d' incognito: per esempio, ne' corpi, oltre le pro-
« prietà che noi conosciamo, ve ne potrebbe essere alcuna che noi al
« tutto non conosciamo, da cui le altre dipendessero; il che noi abbia-
« mo chiamato *principio corporeo*, e non essenza corporea. Mi spiegherò
« meglio. Noi conosciamo il corpo per un' azione, un effetto che pro-
« duce in noi: conosciamo dunque un' *attività* determinata dall' effetto,
« ed è questa attività l' *essenza* nella nostra idea di corpo. Or non po-
« trebb'essere che una simile *attività* fosse un effetto parziale di un'al-
« tra attività a noi incognita? Non possiamo nè affermarlo, nè negarlo:
« quest' attività incognita al tutto non ha nome: tuttavia non potendosi
« ella dire assurda, fu cagione che altri dicesse, non conoscer noi l' es-
« senza de' corpi; in luogo di dire, non conoscer noi, se quell' essenza
« che chiamiamo corpo dipenda e si radichi in qualche altra essenza
« incognita, come effetto o atto in causa o potenza. Gran divario è dal
« dire l'una al dire l'altra di queste due cose: perocchè chi dice que-
« sta seconda, non dice che a noi sia incognito il corpo, ma sì qualche
« cos' altro tutto diverso dal corpo, onde il corpo dipenda. Anche qui
« si mostra l'intemperanza degl' ingegni.... In luogo di fermarsi alla de-
« finizione della *essenza*, la trapassano e, formandosi della essenza un
« altro concetto capriccioso e gratuito, combattono a spada tratta la lor
« propria fantasia, e contendono in gara a provarvi che l' uomo non
« conosce l'essenza, la quale è pur la cosa che solo conosce [1]. » Altrove
egli tiene questo dialogo col suo Maurizio: « M. Veggo ora assai chiaro
« che chi dice non conoscersi le essenze, non intende che cosa sieno le
« essenze. — A. E io così credo: si confonde, vedete, l'*essenza* colla *so-*
« *stanza* e colla *sussistenza* delle cose.... — M. Ben m'accorgo che io
« confondeva nell'animo mio la questione de' *sussistenti* colla questione
« delle *essenze*, le quali costituiscono l' ordine delle cose meramente
« possibili [2]. »

Molte cose ci paiono da considerare in questi passi dell' illustre Autore. E in primo luogo egli ci sembra caduto in quel vizio d'improprietà, che imputa agli scrittori da lui biasimati. Imperocchè, se bene egli avesse

[1] *N. Sag.*, tom. III, p. 136-139.
[2] *Il Rinnov. della filos. del Mam. esam.*, p. 559, 561.

piere semplicemente a un debito di cortesia. Piglierò bensì quest'occasione per confortarlo a proseguire in quegli studi, di cui ci ha dato un saggio atto ad incuorare le più liete speranze. La scienza e la religione desiderano da gran tempo una *storia della teologia cristiana dai tempi apostolici fino ai dì nostri*. L'adempiere questo difetto richiede certo un valor d'ingegno e una costanza d'animo grande; ma non può e non dee spaventare chi è giovane di età, e per eletti studi maturo. La teologia è quasi la sola disciplina che non abbia ancora una storia ben fatta delle sue vicende; e i lavori che si posseggono in questo genere, sono così difettivi di profondità o di estensione, che il campo è, si può dire, tuttavia nuovo. Abbiamo è vero, dei materiali immensi, raccolti da uomini dottissimi; ma finora mancò chi li mettesse in opera, e ne cavasse una vera storia, con pazienza di erudito, senno di cattolico e sagacità di filosofo. La qual ultima dote si ricerca non meno delle due altre, per mostrare come il dogma immutabile sia stato successivamente esplicato dalla scienza; l'influenza buona e rea delle profane dottrine e della civiltà in questo lavoro; i vari metodi che vennero adoperati; l'origine, i progressi, l'esplicazione, le trasformazioni, l'intreccio reciproco, la declinazione e la morte delle eresie; gli avanzamenti e i regressi, il fiorire e lo scadere della scienza ortodossa; e finalmente il partito che può cavarsi della sperienza del passato, per provvedere al presente, e riscattar la più nobile disciplina dalla noncuranza e dal disprezzo in cui è caduta. Una tale storia non piacerebbe forse molto alla frivolezza del nostro secolo; ma acquisterebbe all'autore l'approvazione dei pochi savi che rimangono, e una gloria durevole e più larga nell'avvenire.

Nota 35.

Il far la storia della voce *essenza*, e dei vari sensi derivanti così dalla sua etimologia, come dall'uso degli autori che, scrivendo in latino, o nelle lingue nate dal latino l'adoperarono, sarebbe materia lunga, difficile, e non possibile a spedirsi in una nota. Io mi contenterò di giustificare l'uso frequente che fo di tal voce, ed esporrò le ragioni, per cui credo di non dilungarmi dalla proprietà del linguaggio, adoperandola altrimenti che non fa il Rosmini nelle sue opere. Veggiamo in prima qual sia la mente dell'illustre Autore. « L'essenza è ciò che si pensa « nella idea della cosa.... Il dire che noi conosciamo le essenze in questo « senso, è giusta proprietà di parlare.... Altri risponderà : se tale è l'es- « senza, ella non è ciò che si comprende nella definizione delle parole. « Appunto! e in questo senso e non in altro senso presero l'essenza

« gli antichi: *Essentia*, dice s. Tommaso, *comprehendit in se illa tan-*
« *tum, quæ cadunt in definitione speciei*. Questa osservazione dimo-
« stra che i filosofi della scuola di Locke hanno troppo temeraria-
« mente messo in beffa gli antichi, per aver detto che l' uomo
« conosce le essenze delle cose.... I moderni nel vocabolo *essenza* inte-
« sero non ciò che noi conosciamo in una cosa, ma ciò che in essa po-
« trebb' essere anco d' incognito: per esempio, ne' corpi, oltre le pro-
« prietà che noi conosciamo, ve ne potrebbe essere alcuna che noi al
« tutto non conosciamo, da cui le altre dipendessero; il che noi abbia-
« mo chiamato *principio corporeo*, e non essenza corporea. Mi spiegherò
« meglio. Noi conosciamo il corpo per un' azione, un effetto che pro-
« duce in noi: conosciamo dunque un' *attività* determinata dall' effetto,
« ed è questa attività l' *essenza* nella nostra idea di corpo. Or non po-
« trebb'essere che una simile *attività* fosse un effetto parziale di un'al-
« tra attività a noi incognita? Non possiamo nè affermarlo, nè negarlo:
« quest' attività incognita al tutto non ha nome: tuttavia non potendosi
« ella dire assurda, fu cagione che altri dicesse, non conoscer noi l' es-
« senza de' corpi; in luogo di dire, non conoscer noi, se quell' essenza
« che chiamiamo corpo dipenda e si radichi in qualche altra essenza
« incognita, come effetto o atto in causa o potenza. Gran divario è dal
« dire l' una al dire l'altra di queste due cose: perocchè chi dice que-
« sta seconda, non dice che a noi sia incognito il corpo, ma sì qualche
« cos' altro tutto diverso dal corpo, onde il corpo dipenda. Anche qui
« si mostra l'intemperanza degl' ingegni.... In luogo di fermarsi alla de-
« finizione della *essenza*, la trapassano e, formandosi della essenza un
« altro concetto capriccioso e gratuito, combattono a spada tratta la lor
« propria fantasia, e contendono in gara a provarvi che l' uomo non
« conosce l'essenza, la quale è pur la cosa che solo conosce [1]. » Altrove
egli tiene questo dialogo col suo Maurizio: « M. Veggo ora assai chiaro
« che chi dice non conoscersi le essenze, non intende che cosa sieno le
« essenze. — A. E io così credo: si confonde, vedete, l'*essenza* colla *so-*
« *stanza* e colla *sussistenza* delle cose.... — M. Ben m'accorgo che io
« confondeva nell'animo mio la questione de' *sussistenti* colla questione
« delle *essenze*, le quali costituiscono l' ordine delle cose meramente
« possibili [2]. »

Molte cose ci paiono da considerare in questi passi dell' illustre Autore. E in primo luogo egli ci sembra caduto in quel vizio d'impropriètà, che imputa agli scrittori da lui biasimati. Imperocchè, se bene egli avesse

[1] *N. Sag.*, tom. III, p. 136-139.
[2] *Il Rinnov. della filos. del Mam. esam.*, p. 559, 561.

ragione nel tassarli, il peccato si ridurrebbe a un fallo di lingua, cioè a pigliare impropriamente la voce *essenza*. Ma essi *contendono a provarvi che l'uomo non conosce l'essenza, la quale è pur la cosa che solo conosce*. Sì; perchè essi tolgono la parola *essenza* in un significato diverso da quello del chiarissimo Autore, e intendono sotto tal nome ciò che egli medesimo confessa non essere conoscibile. Non dice egli che per essenza intendono sussistenza? E la sussistenza, secondo il suo sistema, non è per sè stessa inescogitabile, non costituisce appunto la parte incognita delle cose? Io non cerco qui se questa sentenza sia vera, e se i filosofi appuntati per essenza intendano la sussistenza; ma dico che al più la loro colpa riguarda non la verità delle cose, ma la proprietà dei vocaboli, secondo il nostro Autore. Ora il confondere questa con quella non è egli un errore, o almeno una grave improprietà?

2.º L'Autore lascia nel dubbio se nei corpi (e credo parimente in ogni altra sostanza) *oltre le proprietà che noi conosciamo, ve ne possa essere alcuna che noi al tutto non conosciamo, da cui le altre dipendessero;* imperocchè, dic'egli, noi *non possiamo affermarlo, nè negarlo;* la sola cosa, che sappiamo è che *questa attività incognita non si può dire assurda*. Dunque agli occhi suoi non è certo che vi sia nei corpi, e in tutte le altre sostanze, un elemento inescogitabile, di cui crediamo la realtà, benchè si possa solo averne un concetto negativo e generalissimo; non è certo che questo elemento inescogitabile è assai più importante, più essenziale delle proprietà che ci sono note; non è certo che queste proprietà sono un effetto, una dipendenza, una estrinseca manifestazione di quel non so che di recondito che sfugge alla nostra apprensiva, e la cui realtà è tuttavia tenuta per indubitata dal senso comune degli uomini. Qual è infatti colui che, interrogato se conosca in concreto l'intima sostanza dei corpi, o del proprio animo, e se le proprietà di quelli e le facoltà di questo non siano una derivazione della sostanza incognita, non risponda negativamente alla prima, e affermativamente alla seconda di tali quistioni? Ma secondo l'illustre Autore, noi non siamo certi di questa realtà fondamentale ed incognita, e solo possiamo affermare che non è assurda. Dal che conséguita che la realtà del sovrintelligibile è problematica; e che può esser benissimo che la conoscenza dell'uomo esaurisca il vero, e pareggi la stessa mente divina. Ma in tal caso, come spiegare i misteri naturali, dei quali il Rosmini riconosce pure la realtà e la moltitudine [1]? Come provare la convenienza dei misteri cristiani e la necessità della rivelazione, di cui il nostro Autore è avvocato sincerissimo e pieno di zelo?

[1] *N. Sag.*, tom. II, p. 321.

3.° E tale non è certamente la dottrina dell'Autore in molti altri luoghi, secondo i principii del suo medesimo sistema. Imperocchè, tanto è lungi che l'elemento ignoto delle cose abbia una realtà incerta, che anzi in esso consiste la medesima realtà. La realtà infatti, secondo il Rosmini, versa nella sussistenza; la quale, al parer suo, non può cadere nella cognizione umana, ed è per sè stessa incognita e inescogitabile. Ho recato altrove [1] i passi principali, in cui egli dichiara questa sua dottrina, e stabilisce che il solo oggetto della cognizione umana è l'essere astratto e ideale, e che lo spirito umano non conosce nulla *propriamente* fuori di esso. Lascio stare per ora la contraddizione che corre fra questo pronunziato e la sperienza, per cui sappiamo di conoscere *propriamente* molti concreti; che corre fra di esso e la stessa dottrina dell'Autore, il quale, non essendo scettico, nè nullista, e discorrendo continuo di sussistenza, e di cose sussistenti, suppone che pure le conosciamo. Ma limitandomi al soggetto presente, io ragiono così. La sola cosa che la mente umana conosce negli obbietti, è l'essere astratto, e non la sussistenza loro; e tuttavia noi siam certi di questa sussistenza, e quindi persuasi che si trova nelle cose una realtà inescogitabile. Ma che cos'è questa realtà inescogitabile, se non *l'essenza*, nel senso dei moderni autori, la quale, secondo il Rosmini, è sinonima di sussistenza? Dunque l'elemento incognito de'corpi e delle altre sostanze non è solamente possibile o probabile, ma certo e tanto certo quanto la sussistenza delle cose: dunque i moderni autori hanno ragione di affermare che v'ha una incognita nelle cose, e tutto il loro torto, se torto hanno, è di darle il nome di *essenza*. Vedremo ben tosto che anche questa accusa non è più fondata delle altre.

4.° L'Autore chiama l'incognita problematica dei corpi *principio corporeo*. Niuno certamente può disdire a chi scrive la facoltà di fabbricarsi una glossologia propria, se lo crede conveniente; ma si ha diritto di richiedere che i nuovi termini siano chiari, precisi, alieni da ogni equivoco; e che l'innovare si eviti, quando non è necessario o almeno opportuno. Ora non mi pare che la frase introdotta dall'illustre Autore si conformi a queste condizioni. Ella certo non è chiara, e lontana da ambiguità; nulla essendovi di più ambiguo della voce *principio* che può significare una causa efficiente o materiale od occasionale, una relazione temporanea od estemporanea, un elemento fisico, un concetto logico o morale, e via discorrendo. Essa non è tampoco necessaria; poichè, dicendo *essenza reale*, si cessa ogni equivoco, e si pronunzia una dizione che è perfettamente intesa da tutti. Come mai adunque l'Autore

[1] Vedi la nota trentottesima del secondo volume.

nel punto stesso che ripudia come improprio questo uso della parola essenza, non s' accorge che il vocabolo da lui sostituito è assai più improprio, e manca di precisione? Suppongasi infatti che uno dica: *il principio corporeo è ignoto;* egli non sarà capito da chi non abbia letto l' opera del Rosmini: non si saprà se parla della natura dell' elemento corporeo, ovvero della sostanza, o della forza, o della causa generativa dei corpi ecc. All' incontro chi dice: *l' essenza dei corpi è ignota*, viene inteso in sul campo da chiunque abbia qualche notizia elementare di filosofia.

3.° Ma l' applicare la voce *essenza* a significare l' incognita delle sostanze non è un fallo almeno in gramatica, come vuole l' illustre Autore? Non credo; e stimo che tal modo di favellare possa adoperarsi, senza peccare menomamente contro la proprietà. Il senso genuino di un vocabolo si vuol determinare così dalla etimologia come dalla consuetudine del popolo e degli scrittori. Ora per questo triplice rispetto l' uso moderno della parola *essenza* è giustificatissimo.

Cominciamo dall' etimologia. *Essenza* viene da *essere*. La voce *essere* esprime l' Ente assoluto, e conseguentemente la relazione delle esistenze coll' Ente assoluto; ed in virtù di questo secondo significato sinonima spesso colla voce *esistere*. Ora le relazioni dell' esistente coll' Ente sono due: l' una, d' insidenza interna come possibile; l' altra, d' insidenza esterna come reale. L' esistente come possibile fa parte dell' Ente, e appartiene all' essenza di Lui qual Mente infinita: come reale, è sostenuto dall' Ente come Sostanza prima, e da Lui, come da Causa prima, prodotto per l' atto creativo. La voce *essere* esprime dunque un concreto e un astratto, un reale e un possibile: ma il possibile si fonda nel reale, e l' astratto nel concreto. La voce *essenza* significa un assoluto e un relativo, ma con questo divario che ella significa l' assoluto in sè stesso, e il relativo nella sua dipendenza dall' assoluto. Questa è la radice dell' uso improprio che si fa della prima voce, quando vien sinonimata con quella di *esistere*, come, per esempio, dicendo: *io sono;* dove il verbo *essere* equivale a quello di *esistere*, perchè esprime la doppia attinenza che la creatura parlante, [illegible]sibile e reale, ha colla Mente creatrice. Il che basterebbe a co[illegible] nostra dottrina che l' uomo ha l' intuito continuo dell' a[illegible] che [illegible] forma la radice intima del pensiero [illegible] di favellare così comune sarebbe in[illegible] *essere*, adoperato per esprimere la [illegible] fondamento; imperocchè l' unione tr[illegible] dalla natura dell' Ente, se è assolut[illegible] la copula esprime l' una e l' altra u[illegible]

quando si dice: *il circolo è tondo*, ovvero: *ogni fenomeno è effetto di una Causa prima*, la voce *è* indica un legame assoluto che deriva dalla natura dell' Ente, in cui lo schema geometrico e l' assioma metafisico ab eterno si concretizzano: ma quando si afferma che *la neve è bianca*, o che *il corpo è pesante*, la voce *è* esprime un nesso contingente e relativo che dipende dall' azion libera e creatrice. Vedesi adunque che la voce *essere* può avere diversi usi, e significare il possibile e il reale, l' astratto e il concreto, il necessario e il contingente, l' assoluto e il relativo, ma che in ogni caso ella esprime sempre l' Ente o una relazione con esso. Ora l' Ente è reale, concreto, necessario, assoluto; dunque la voce *essere* non si sequestra mai affatto da queste nozioni, e quindi esprime in ogni caso la realtà e l' idealità delle cose in tutta la loro ampiezza. Ma la realtà e l' idealità delle cose è ella conoscibile da ogni canto? Non racchiude ella un lato oscuro che accompagna sempre il lato chiaro dell' idea, e la segue sotto le varie sue forme di astratto e di concreto, di assoluto e di relativo, e via dicendo? V' ha egli un solo oggetto che si affacci alla mente umana circondato per ogni parte da una tale e tanta evidenza che il contemplante si assicuri di toccare il fondo di esso? No certamente; anzi il contrario è indubitato, ed eziandio nelle cose più manifeste lo spirito è conscio a sè stesso di non potere esaurire attualmente la conoscibilità degli oggetti che gli si presentano. Il sovrintelligibile è dunque universale quanto l' intelligibile, cioè quanto l' essere, e reale al pari di esso; e siccome ogni realtà si concepisce astrattamente e genericamente coll' idea di essere, noi applichiamo questa idea, nella sua astrattezza, e la voce che la significa, allo stesso sovrintelligibile, e questa applicazione è al tutto legittima. Ora la parola *essenza*, figliuola di *essere*, dee spaziar largamente nè più nè meno della sua madre, secondo la forza dell' etimologia; dee quindi essere applicabile al concreto e all' astratto, al possibile e al reale, al necessario e al contingente, all' assoluto e al relativo, all' intelligibile e al sovrintelligibile, come il vocabolo da cui deriva. Se adunque colla voce *essenza* si può esprimere, come fa il Rosmini, il lato astratto, possibile e intelligibile delle cose, si potrà con altri filosofi applicare lo stesso nome non meno [illegible]evolmente al concreto, al reale e al sovrintelligibile di quelle. Il [illegible] può essere vietato, secondo le ragioni dell' etimologia, se prima [illegible] dimostra che la voce *essere* non è suscettiva delle stesse appli[illegible] ovvero, che il vocabolo *essenza* non è un semplice derivativo [illegible] quali due assunti ci paiono egualmente difficili a ottenere.
[illegible]ervanza delle etimologie non basta, per parlare propriamente, [illegible] valor[illegible] [illegible] consuetudine; la quale può essere di due [illegible], e dipendere dai dotti e dal volgo. Io non

entrerò qui a cercare quando le due usanze discordino, a quale di esse lo scrivente sia tenuto di accomodarsi; perchè ciò non è necessario nel mio caso, dove credo di aver favorevole nello stesso tempo la consuetudine dei letterati e quella del popolo. E cominciandomi da questo, siccome l'illustre Rosmini ed io scriviamo in italiano, io mi ristringerò a chiarire il senso che la nazione italiana dà al vocabolo *essenza*; giacchè sarebbe troppo lungo ed inutile il discorrere per gli altri idiomi derivanti del pari dal latino. E ancorchè in francese, in ispagnuolo, in portoghese, in inglese la voce *essenza* non si piegasse al senso anzidetto (il che però non è), a me basta che tal uso di essa consuoni alla lingua in cui scrivo. Io apro il Vocabolario della Crusca colle aggiunte di Verona, di Bologna e di Padova, e ci leggo: « *Essenza* e anticamente *essenzia* « L'Essere di tutte le cose, o il Costituitivo di esse; l'Ignoto principio « delle loro proprietà naturali [1]. » Vedete, come con queste poche parole la voce *essenza* spazia tanto largamente, quanto quella di *essere*, e significa tanto il comune, quanto il proprio, tanto l'intelligibile, quanto il sovrintelligibile delle cose? Vedete, come vi è specialmente indicata quell'incognita che è il principio recondito delle proprietà manifeste delle cose, il quale è appunto il senso riprovato dal Rosmini? E gli esempi che si arrecano dal lessicografo per comprovare questa definizione, essendo tolti da Dante, da un suo antico comentatore, dal Boccaccio, dal Maestruzzo, dal Varchi e dal Berni, non appartengono certo alla classe di que' moderni, cui il nostro filosofo accusa di avere introdotta tal foggia di parlare, secondo lui impropria. Seguono quindi due significati secondari della stessa voce; per l'uno dei quali, *essenza* sinonima con *realità*, cioè col concreto della cosa; per l'altro che è affatto metaforico, ma molto usato nel popolo, si intende con tal voce *ogni sorta di liquore tratto per distillazione da checchessia, e che si crede contenere le più purgate qualità* [2]. Ma questa metafora stessa conferma la nostra sentenza; imperocchè il popolo non avrebbe mai pensato a servirsi della voce *essenza*, per esprimere ciò che v'ha di più fino e di più purgato nei liquori, se il senso proprio di questa voce non si riferisse a quel che si trova di più recondito e di più sostanziale negli oggetti presenti al nostro pensiero. Le definizioni apposte dal vocabolarista alle voci derivative *essenziale*, *essenzialissimo*, *essenzialità*, *essenzialmente* [3], collimano allo stesso scopo. Potrei allegare, se volessi, altri esempi tolti dai migliori e più antichi nostri scrittori, anteriori ai

[1] *Diz. della ling. ital.* Padova, 1828, tom. III, p. 531.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*

tempi del Locke e di Cartesio, e atti a confermare la definizion della Crusca; ma credo che l'autorità del Vocabolario e i testi da esso arrecati bastino al proposito, e mostrino ad evidenza che la voce *essenza* ha nella lingua nazionale d'Italia il senso che il Rosmini vorrebbe sbandire. E notisi che gli scrittori citati non appartengono già alla feccia del volgo; anzi alcuni di essi, come Dante, il Boccaccio e il Varchi, sono versatissimi nel linguaggio delle scuole, e accoppiano ad una purità elegante l'esattezza scientifica dei costrutti e delle parole.

Quanto alla consuetudine dei dotti, ella si riscontra a capello con quella del popolo, e serba alla voce *essenza* tutta quella larghezza, a cui ha diritto, come figliuola legittima di *essere*, che non può essere spogliata del patrimonio paterno. Ma siccome quest'ampiezza di significato potrebbe nuocere alla precisione e alla chiarezza, quando non risulta apertamente dal contesto il vero senso della voce; molti filosofi hanno introdotto l'uso di chiamare *essenza reale* l'incognito concreto delle cose, ed *essenza razionale* il concetto astratto che ci facciamo delle sue proprietà generiche e specifiche. Alla qual maniera di parlare noi non ricusiamo di aderire ogni qual volta la chiarezza e l'esattezza il richieggano. Ma da ciò non segue che si debba togliere alla voce *essenza* il senso che difendiamo; e ancorchè vero fosse che questo senso sia stato introdotto dai seguaci del Locke, siccome oggi è divenuto universale, non si avrebbe ragione di escluderlo e tassarlo d'improprietà; perchè l'uso è il vero padrone, anzi tiranno legittimo, delle lingue. Ma questa foggia di parlare è ella veramente opera della scuola del Locke, come pare insinuarsi dall'Autore? O non è anzi comune ai filosofi e ai teologi di tutte le sette? Fra i teologi citerò solo il Bossuet che certo non era discepolo del Locke, suo coetaneo, ma di cui non pare che abbia avuto notizia. Ora il Bossuet, in proposito dell'opinione del Descartes sull'essenza dei corpi, così discorre: « Sans.... entrer en dispute sur l'essence du corps, je « puis répondre, qu'il me suffit que Dieu y puisse connaître *ce quelque* « *chose de plus foncier*, pour ainsi parler, que ce que nous y recon- « naissons; ce qui n'empêchera pas que nous ne définissions le corps, « par rapport à nos usages et à nos idées, sans préjudice des droits de « Dieu, et de sa science ou puissance absolue. » E quindi dopo avere allegato un passo del cartesiano Rohault, così prosegue: « Il montre « par ces paroles qu'en définissant le corps une *substance étendue*, il « n'a prétendu le définir que par rapport à nos idées naturelles, sans « pour cela supposer qu'il n'y ait pas dans le corps quelque chose de « plus profond et de plus intime. » E conchiude che « sans renverser « la définition ordinaire, par laquelle on pose que le corps est la « substance étendue, de même qu'on pose que l'âme ou l'esprit est la

« substance qui pense.... et qu'ainsi l'on définisse les choses par leur « acte, ce n'est pas à dire pour cela qu'on en constitue l'essence dans « l'acte même [1]. » La bella frase del Bossuet, *ce quelque chose de plus foncier que ce que nous y reconnaissons*, risponde all'*ignoto principio delle proprietà naturali* della Crusca, ed esprime mirabilmente la maggioranza logica e ontologica del sovrintelligibile, cioè dell'essenza. Il linguaggio comune dei teologi è conforme a quello di questo grande scrittore: tutti affermano che l'uomo ignora le essenze delle cose, e adoperano questo principio per annullare le obbiezioni che si muovono contro i misteri rivelati. E veramente io non saprei immaginare come il Rosmini, concedendo a fatica che vi *possa* essere nei corpi un principio corporeo ignoto, com'egli lo chiama, sia in grado di rispondere ai cavilli degl'increduli contro il dogma eucaristico. Quanto poi ai filosofi, il Leibniz può bastare per molti. Il quale, alieno dai Cartesiani che avea in poco o nessun concetto, e avversario del Locke, nell'opera stessa che dettò contro il filosofo inglese, così si esprimeva: « La pensée est « l'action et non l'essence de l'âme [2]. » Si potrebbe essere più preciso, più chiaro e più contrario al Rosmini? Il quale, conforme agli Scolastici, pone l'essenza delle cose nell'atto che a noi le manifesta; laddove il Leibniz dice che quest'azione è un risultato dell'essenza e non l'essenza medesima.

L'illustre Autore dirà tuttavia ch'egli ha per sè san Tommaso, e tutta l'antica sua scuola. L'esaminare la mente di questo gran pensatore intorno all'essenza eccederebbe i termini di una nota; tanto più che per ben chiarire questo punto, farebbe d'uopo discuterne molti altri, e abbracciare per poco tutta la metafisica: poche quistioni essendo così vaste e così complessive come quella dell'essenza. Avrò occasione altrove di chiamare a disamina la dottrina del santo dottore intorno alla visione ideale, e di mostrare in che egli si dilunghi dai realisti suoi precessori o coetanei su questo rilevantissimo tema. Ora mi restringo a dire che l'uso fatto da san Tommaso della voce *essenza* nel luogo citato, e in alcuni altri, non esclude la nostra significazione, come vorrebbe il Rosmini, e che anzi la presuppone. Non l'esclude, poichè la parola *essenza*, come quella di *essere*, è tanto applicabile al concreto quanto all'astratto, al sovrintelligibile quanto all'intelligibile. La presuppone; perchè l'essenza nel senso rosminiano avendo rispetto al nostro modo di conoscere, e quindi un valor relativo, arguisce un'essenza meramente obbiettiva, e inconoscibile in sè stessa, di cui l'altra è una conseguenza. Certo tal fu il senso primitivo del

[1] *Ap.* ARNAULD [illegible] 179, 280.
[2] *Œuv.*, *édi*[illegible]

voce latina *essentia*, adoperata come sinonima di *natura*; la quale esprime tuttociò che vi ha di reale o di sostanziale negli oggetti, ancorchè sfugga al nostro conoscimento [1]. Sidonio, molto anteriore agli Scolastici, così parla in una sua epistola : « Sicut ab eo quod est, v. gr. sapere « et intelligere, sapientiam et intelligentiam nominamus; regulariter et « ab eo quod est, essentiam non tacemus [2] » Vedi come l'essenza si stende quanto l' essere? E siccome in ciò che è obbiettivamente si racchiude l' inintelligibile, come si potrà a buon diritto frodare questa realtà del nome di *essenza*, il quale, equivalendo a quello di natura, esprime il reale delle cose in tutta la sua ampiezza? Ma siccome il nostro spirito si ferma su ciò che conosce, cioè sul concreto dell' Ente e delle esistenze, e lo generalizza coll' uso dell'astrazione, è naturale che egli si serva della voce *essenza* per esprimere l' astratto del conoscibile, senza che però egli escluda un significato più profondo, ma meno frequente nel pensiero e sulle bocche degli uomini. Il che è tanto più agevole a quei filosofi che esagerano l' uso delle astrazioni, e in grazia di esse trascurano la considerazione dei concreti; come facevano più o meno tutti gli Scolastici del medio evo, salvochè gli schietti realisti, i quali erano pochi. Il semirealismo che allora predominava, avendo dismessa, o dimezzata con equivoci temperamenti, la vera teorica della visione ideale, e ridotto il Primo psicologico all' ente astratto, era naturalmente inclinato a trascurare le essenze reali e concrete, e a far caso soltanto delle astratte e razionali; considerando le cose più tosto a rispetto nostro e nella cognizione riflessa, che in sè medesime e nell' apprensione intuitiva. L' illustre Rosmini risuscitò questo sistema, e, benchè l'instaurazione, per l' ingegno dell' architetto, e i particolari, di cui l' ha arricchita, possa equivalere a una vera invenzione, tuttavia i punti fondamentali della teorica sono nè più nè meno quelli che regnavano fra i Peripatetici del medio evo, cioè fra i semirealisti; i quali aveva verso i veri realisti presso a poco lo stesso rispetto che Aristotile verso Platone. Ora, in questo sistema la facoltà architettonica non è veramente la ragione, ma l' intelletto astraente; il quale, unificando tutto colle astrazioni, tiene lo spirito dell' uomo, come dire, sospeso e vacillante fra il nullismo e il panteismo, e non riesce ad evitare questi due scogli, che involgendosi nelle contraddizioni e nelle oscurezze. Abbiamo veduto che la sagacità del Rosmini non potè sottrarsi a questo fato del suo sistema, riguardo al concetto dell' ente [3]: ora ci rimane a cercare, se non gli sia succeduto lo stesso riguardo al concetto di essenza, e con ciò porremo fine a questa annotazione.

[1] FORCELLINI, *Lexic.* Patav., 1085, tom. II, p. 198.

[2] ... ntesimasesta del primo volume.

Siccome l' ente possibile è al parer del Rosmini il solo oggetto della conoscenza, l' essenza a' suoi occhi non può essere altro che un' applicazione di questo concetto unico: una essenza concreta e impenetrabile ripugna al principio cardinale del sistema di lui. Ecco il motivo per cui il nostro Autore è così nemico dell' essenza, nel significato ch' egli chiama moderno. Ma d' altra parte, se la sola cosa conoscibile è l' ente astratto, e questo è un semplice modo della mente, si cade di necessità nel nullismo: se l' ente astratto sussiste fuori della mente nella sua universalità, si precipita nel panteismo. Per cansare questi due scogli, il Rosmini ricorre a un partito che ripugna al suo principio fondamentale, e stabilisce che l' uomo, mediante il sentimento, può conoscere l' azione degli oggetti esterni nel proprio animo, e quindi apprendere la pluralità delle cose sussistenti. Le quali esercitano sovra di noi un' azione continua, il cui termine è il sentimento; cosicchè apprendendo noi il sentimento, mediante l' ente ideale, apprendiamo con esso la sussistenza dell' attività che lo produce. Come il sentimento possa conoscersi, mediante l' ente ideale, quando al parer del Rosmini la conoscibilità dell' ente è incomunicabile, e lo spirito non conosce mai altro che l' ente stesso, io non lo so intendere, e aspetterò che altri me lo dichiari. Ma qui ciò non rileva. Sia pure che io apprenda per via dell' ente ideale l' azione che le cose esteriori fanno nell' animo mio senziente, io chieggo che cosa sia per questo verso l' essenza delle cose esterne, cioè de' corpi. L' Autore mi risponde ch' egli fa « consistere l' essenza « del corpo in una *cotale* azione che noi sentiamo esser fatta in noi « stessi; in una energia che ci fa passivi, e che l' intelletto nostro « percepisce come un ente che opera in noi diverso da noi [1]. » Dunque, dico io, l' essenza dei corpi è *una cotale azione*, e *una energia che ci fa passivi*. Concedasi che noi conosciamo, mediante l' ente ideale, la passione che nasce da quest' azione e dall' energia operante; ma conosciamo noi l' azione e l' energia in sè stessa? E come potremmo conoscerla, se la sola cosa apprensibile per noi è il termine di quest' azione, cioè la passione che ne riceviamo? Dunque l' azione e l' energia in sè stesse ci sono essenzialmente ignote. L' Autore stesso lo accenna, chiamando questa energia *una cotale azione*, ed esprimendo colla voce *cotale* il vago e il misterioso di una causa occulta. Ora questa cotale azione è *l' essenza del corpo*. Dunque, secondo il Rosmini, l' essenza del corpo non è appieno conoscibile; si può apprendere come passione, come termine dell' azione, ma è inescogitabile come azione in sè stessa, come energia. « Esistono i corpi: essi sono sostanze diverse da Dio e

[1] *N. Sag.*, tom. II, p. 265

« da noi: cagionano, siccome causa prossima, le nostre sensazioni:
« l' essenza loro consiste in una certa energia che opera su di noi,
« verso la quale noi siam passivi [1]. » Ecco anche qui una *certa energia che opera su di noi*, e di cui effetto è la passione che ne riceviamo. Ora noi apprendiamo questa passione, e non l' energia in sè stessa; d' altra parte l' energia è l' essenza del corpo. Dunque l' essenza del corpo è ignota ed inescogitabile. « La forza corporea che risponde all' essenza dei « corpi, agisce in noi; dunque la percepiamo come sussistente [2]. » Queste parole sono meno chiare e precise delle precedenti. Che cos' è questa essenza dei corpi, a cui risponde la forza corporea? Io congbietturo che qui per essenza s' intenda l' azione del corpo esterno su di noi, in quanto si termina in noi, cioè nel nostro sentimento, e vi produce una certa impressione che, associandosi all' idea dell' ente, forma ciò che l' autore chiama *essenza specifica* della cosa; e che la forza corporea sia l' azione e l' energia considerata in sè stessa. Questa spiegazione è conforme ad altri luoghi dell' Autore, come dove definisce la sostanza: « La sostanza è l' atto, onde sussiste l' essenza della cosa [3]. » E altrove: « Sostanza è *quella energia per la quale gli esseri attualmente esistono*, o sia *quella energia* « *che costituisce la loro attuale esistenza....* In questo concetto noi « possiamo notare primieramente due idee, 1.° l' esistenza attuale, o sia « quella energia per la quale esiste un essere, 2.° e l' essere stesso che « esiste (essenza) [4]. Ivi l' energia non è più l' essenza, come nei passi succitati, ma ciò che fa sussistere l' essenza; tuttavia anche qui l' essenza è inseparabile dalla energia, e non può occorrere in effetto senza di essa. Ora che cos' è questa energia che mette in atto l' essenza, la cosa possibile, se non la sussistenza della cosa, la quale, secondo il dotto Autore, come abbiam veduto tante volte, è in sè stessa misteriosa e inescogitabile? Ma fra la sussistenza e l' essenza la ragione umana fa una equazione [5], fondata sulla loro *similitudine* [6], e in questa equazione consiste il giudizio che si porta sulla sussistenza dei corpi; di che séguita, che *la forza corporea risponde all' essenza de' corpi*. V' ha dunque ne' corpi una cosa ignota e inescogitabile che risponde alla loro essenza razionale, è inseparabile da essa, e forma coll' ente ideale il principio che la costituisce. L' essenza razionale è il frutto nato dal connubio di

1 *N. Sag.*, tom. II, p. 251.
2 *Ibid.*
3 *Ibid.*, p. 223, 225.
4 *Ibid.*, p. 157.
5 *Ibid.*, tom. III, p. 107 seq.
6 *Ibid.*, p. 74, not. 3, p. 114-119.

queste due cose, cioè dell' ente ideale colla forza corporea, della forma colla materia. Ma in tal caso, per qual divieto questo elemento reale e inescogitabile non si potrà chiamare l' essenza reale dell' oggetto? La voce non è ella appropriatissima, per le ragioni dianzi discorse? E se il Rosmini è costretto ad ammettere la cosa, perchè rifiuterà egli la voce?

Mi si comporti l' osservar di passata che la dottrina del Rosmini anche qui ha molta convenienza con quella dei Peripatetici. Per evitar lunghezza, mi contenterò di citare l'opinion di Aristotile, qual viene esposta dal profondo ed esatto Ritter, che mi pare esprimere molto bene la mente dello Stagirita: « Tant que quelque chose dans la matière est opposé à la forme, quoique d'une manière relative, il doit y avoir quelque chose d'inconnu. C'est pour cela que Dieu ne pense pas tout tel qu'il est, mais seulement ce qu'il y a de meilleur et de plus beau [1], et l'âme ne peut pas connaître parfaitement le sensible tel qu'il est, mais elle pense seulement les formes du sensible; car la pierre n'est pas dans l'âme, mais seulement sa forme. La matière en soi étant infinie, ne peut être connue ni maintenant, ni jamais, car elle n'a aucune forme [2]. Aristote trouve donc en général, dans la matière qui s'introduit partout, les bornes de la science, bornes dont il ne peut sortir. Les êtres particuliers ne nous sont pas connaissables à proportion de la matière qu'ils comprennent; ils ne sont pas intelligibles quant à leur différence, parce qu'ils ne diffèrent les uns des autres que quant au corps et quant à la matière. Dans Platon et chez les Pythagoriciens, l'idée du sensible et du matériel était unie à l'idée de l'infini. Aristote, pour qui l' infini est aussi l'inconnaissable, l'admet également [3]. On voit par là clairement dans quel sens relatif Aristote pouvait appeler la matière un non-être; et l' on doit apercevoir non moins clairement aussi, comment nous avons été conduits à l'une des plus importantes distinctions de sa doctrine, puisque le rapport d'opposition entre la faculté (δύναμις) et la réalité (ἐνέργεια), qui constitue l'idée de la matière, est employé ici à la solution d'un des problèmes les plus difficiles. La matière n'est pas la faculté, car celle-ci est d'espèce opposée... Elle n'est par conséquent pas percevable, sui-

1 Il psicologismo di Aristotile, frutto dell' emanatismo, è qui evidente. Iddio per lo Stagirita è *il pensiero del pensiero*, e quindi è inferiore, non superiore al sovrintelligibile. La sua cognizione supera di gradi, e non di essenza, quella dell' uomo. E infatti, come mai potrebbe egli intendere la materia informe, se non l' ha creata?

2 *Hist. de la phil.* tom. III, p. 167, 168.

3 *Ibid.*, p. 119.

« vant lui, elle est en général même inconnaissable en soi; elle ne peut « être connue que par analogie, puisque nous admettons que, de même « que l'airain devient statue, du bois un banc, de même aussi quel- « que chose de premier et de fondamentel doit devenir un être, une « chose déterminée et tout ce qui est... Si donc on ne peut pas tenir « à l'opinion que la matière est l'essence absolue des choses perceva- « bles, il s'agit maintenant de savoir si cette essence sera cherchée dans « la forme... Il est clair... que pour Aristote la forme indique ce qui « est en réalité quelque chose, tandis que la matière doit exprimer la « faculté générale d'être quelque chose... Quiconque connait la manière « de s'exprimer d'Aristote... ne sera donc point étonné qu'... il finisse « par appeler aussi la forme la substance, ou ce qui est quelque chose « et l'idée d'une chose, parce que l'être est exprimé dans l'idée [1]. » Fra questa dottrina e quella del Rosmini vi sono alcune differenze importanti che sarebbe troppo lungo il dichiarare. Il principale divario in ciò consiste che Aristotile sembra riporre nella forma la concretezza e l'energia che il Rosmini colloca nella materia, e dare all' incontro alla materia quella generalità e potenzialità che il nostro Italiano colloca nella forma. Per questa parte potrebbe parere che la differenza si riduca a uno scambio di nomi, anzi che ad altro, e che i vocaboli di materia e di forma siano presi a rovescio dai due filosofi. Tuttavia essi convengono insieme nel considerare la forma come il solo elemento intelligibile degli oggetti. Che se dissentono nelle altre proprietà assegnate alla forma e alla materia, la cagione di ciò si dee cercare nei principii dei due sistemi. Aristotile ammette un solo Primo, cioè un Primo filosofico; il quale per lui è l'Assoluto nel senso degli emanatisti, forma e materia nello stesso tempo, Ente ed esistente, intelligibile e sovrintelligibile. All'incontro pel Rosmini il Primo psicologico è distinto dall'ontologico: questo è l'Ente schietto e assoluto, nel senso dei Cristiani, conoscibile, a parer suo, pel solo raziocinio: quello è l'ente ideale, iniziale, possibile, comunissimo. Quindi è che nel sistema di Aristotile la concretezza dee aver la sua radice nella forma; laddove in quello del Rosmini, i due Primi essendo distinti, e il Primo psicologico non contenendo nulla di concreto, forza è, per evitare il nullismo, il supplire a questo difetto colla materia, e porre la radice della realtà corporea nell'elemento inintelligibile. Ma i due filosofi concorrono insieme nel considerar la forma come l'essenza razionale delle cose, e nell'associarvi un elemento inescogitabile, senza il quale l'essenza non potrebbe soggiacere alla nostra cognizione.

[1] *Hist. de la phil.*, tom. III, p. 109-113.

Credo che queste poche considerazioni bastino per giustificare la nostra glossologia, e legittimare l'ampiezza in cui pigliamo il vocabolo *essenza*. Ma non sarebbe forse meglio dare il nome di *sussistenza* a ciò che noi chiamiamo *essenza reale*, e seguire il consiglio del Rosmini[1]? Io noto in prima che la voce *sussistenza* è assai equivoca, e che l'uso più frequente delle scuole la fa sinonima di *personalità*, e non di *esistenza*, come suole il Rosmini. In secondo luogo, questo vocabolo, significando, nel lessico del Rosmini, la realtà e l'esistenza, è più generico assai di quello di essenza reale che esprime solo la parte inescogitabile e fondamentale delle cose che sono od esistono. In terzo luogo, se pigliassimo la voce *sussistenza* per sinonima di *essenza reale*, non saremmo intesi da nessuno. E chi oserebbe dire, verbigrazia, che l'uomo non può conoscere la sussistenza dei corpi, degli spiriti, di Dio? Al contrario chi afferma non potersi conoscere la essenza reale delle cose, è inteso da tutti, e la sua proposizione non può essere empiamente o stranamente interpretata. Anzi non è pur necessario di aggiunger sempre alla voce *essenza* l'epiteto di reale; perchè, se bene si esprima altresì per essa l'essenza razionale, questa non è la prima idea che occorre allo spirito, nell'intendere tal parola. Il che è affatto ragionevole; perchè il vocabolo *essenza*, in quanto si distingue da quello di *ente* e gli si contrappone, presenta subito alla mente di chi ode una idea diversa, anzi opposta; e, siccome per *ente* ordinariamente s'intende il conoscibile, l'*essenza*, viene naturalmente ad esprimere il sovrintelligibile. E perciò noi affermammo, contro il parere del Rosmini, che il senso da noi dato alla voce *essenza*, non solo è legittimo, ma più legittimo ancora di quello che le è da lui attribuito; benchè questo secondo senso non si voglia da noi escludere ogni qualvolta non vi ha rischio di oscurità o di ambiguità nel discorso.

NOTA 36.

Molte tracce del sovrintelligibile si trovano nei sistemi degli antichi. Platone e Aristotile considerano la materia prima come inconoscibile. L'idea o forma sono, a senno loro, i soli oggetti della cognizione. Ora, che cos'è la materia così considerata, se non l'essenza impenetrabile dei corpi? In altri luoghi Platone accenna all'incomprensibilità di Dio, cioè dell'Essenza assoluta.

I nuovi Platonici vollero penetrare il sovrintelligibile, onde aveano il presentimento, e in ciò consiste uno dei vizi principali del loro sistema,

[1] *Il Rinnov. della filos. del Mam. esam.*, p. 559, 561.

nato dal panteismo che professavano; ma si dovettero ben tosto accorgere della vanità dei loro sforzi. Perciò Damascio, l'ultimo nome illustre, in cui finì la loro scuola, confessò espressamente l'incomprensibilità e l'ineffabilità dell'Ente, e introdusse una nuova spezie di scetticismo. Per tal modo la filosofia eterodossa dell'antichità, essenzialmente panteistica, come le eresie di ogni tempo, avendo confuso il sovrintelligibile coll'intelligibile, fu in fine costretta a negare esso intelligibile e compiè con un suicidio il corso delle proprie vicende.

L'idea del sovrintelligibile fu certo suggerita agli Alessandrini dalla tradizione religiosa e scientifica del gentilesimo. Ma il grado segnalato ch'essa occupa nel loro sistema, si dee probabilmente attribuire alle influenze dell'Evangelio; il quale, avendo solennemente predicata la realtà del sovrintelligibile, e accompagnando la rivelazione di esso col testimonio della sua incomprensibilità, dovette eccitare un doppio desiderio ne' suoi antagonisti e negli eredi del paganesimo. L'uno di pareggiarlo, appropriandosi la notizia dell'inescogitabile; l'altro di vincerlo, penetrando e sviscerando quei veri che la nuova fede promulgava come superiori a ogni umano discorso.

I moderni razionalisti di Germania, avendo dismesso il Cristianesimo come dottrina rivelata, si trovarono in una condizione conforme a quella degli Alessandrini; donde nasce l'analogia dei loro sistemi. Gli uni vogliono simboleggiare il dogma cristiano, come gli altri le dottrine gentilesche, ed a tal effetto si valgono parimente del panteismo. Il quale è per vero non evitabile in ogni sistema che aspiri ad intendere il sovrintelligibile. Ogni induazione è misteriosa, a causa della incomprensibilità delle essenze. La dualità dell'Ente e dell'esistente è oscurissima, in quanto si fonda nell'atto creativo, il quale è tanto più impenetrabile, che ad intenderlo bisognerebbe conoscere l'intima natura dei due termini che lo compongono. Il panteismo taglia il nodo, in vece di scioglierlo, e nega la dualità stessa, o, per dir meglio, si sforza di negarla, ma indarno, non potendo tôr via le apparenze, almeno come apparenze; onde, per usare un vulgato proverbio, non salva la capra nè i cavoli.

NOTA 37.

La relazione del sovrannaturale verso la natura è identica a quella dell'Ente verso le esistenze.

Il nesso tra l'Ente e le esistenze è la creazione.

Il sovrannaturale consiste adunque radicalmente nell'atto creativo.

Ora l'atto creativo, essendo sovrannaturale, è pure sovrintelligibile.

L' incomprensibilità dell' atto creativo deriva da quella de' suoi due termini.

Il sovrannaturale, essendo un' attinenza dell' essenza divina con quella delle cose create, è un moto dal primo al terzo membro della formola. Il suo termine *a quo* è l' essenza dell' Ente, e il suo termine *ad quem*, l' essenza dell' esistente. In questa doppia relazione consiste la somma oscurità dell' atto creativo.

La creazione è nello stesso tempo il mistero più oscuro e il fatto più evidente. È il mistero più oscuro, in quanto risulta da due sovrintelligibili, l' uno assoluto, l' altro relativo, cioè dall' essenza dell' Ente e dall' essenza delle esistenze. È il fatto più evidente, in quanto si fonda su due intelligibili, cioè sull' Intelligibile assoluto, e sull' intelligibile relativo che ne riverbera, e la cui derivazione costituisce appunto l' atto creativo. Insomma ella contiene nel loro più alto grado il sovrintelligibile e l' intelligibile che sono i due aspetti universali delle cose e i due poli dello spirito umano.

Le idee di natura e di sovrannaturale si collegano del pari con quella di creazione. Ma la natura riguarda la creazione come fatto, il sovrannaturale come mistero. La natura si connette adunque coll' intelligibile, e il sovrannaturale col sovrintelligibile.

Il sovrannaturale, così inteso, è generico, e la ragione non può andare più oltre. Ma la rivelazione ci fa anche conoscere il sovrannaturale specifico. La rivelazione effettua, riguardo al sovrannaturale generico datoci dalla ragione, ciò che si fa dalla osservazione sensata e dalla esperienza, rispetto alla notizia generica di natura: lo specifica e lo concretizza.

Quando il sovrannaturale specifico è falso, esso diventa contrannaturale. Tal è quello delle false religioni. Il contrannaturale si oppone al sovrannaturale, come l' assurdo al sovrintelligibile.

Il sovrannaturale e il sovrintelligibile generici ci sono somministrati dalla ragione; il sovrannaturale e il sovrintelligibile specifici, dalla rivelazione e dalla storia; il contrannaturale e l' assurdo, dalla fantasia e dal senso abusato.

Il sovrannaturale e il sovrintelligibile sincero del Cristianesimo riverberano e si riproducono in un certo modo fra gli uomini, nel doppio giro dei fatti e delle idee. Lo stesso accade al contrannaturale e all' assurdo delle false religioni. Così, verbigrazia, l' asceticismo cristiano è sopra, il gentilesco contro la [illegible] ra: fede cristiana è sopra, la superstizione paganica contro [illegible] Quindi la diversa e opposta influenza delle credenze e pr[illegible] ne e gentilesche nella civiltà e nella scienza degli uomini.

Nota 38.

Il sovrannaturale della religione concerne principalmente il principio e il fine del ciclo rivelato, cioè la Genesi e l'Apocalissi. E si avverta che se l' Evangelio è chiamato pienezza o mezzo dei tempi, ciò succede solo rispetto a noi, e alle età finora trascorse; ma per coloro *che questo tempo chiameranno antico*, l' Evangelio che è la Genesi cristiana, o sia il rinnovamento della Genesi primitiva, spetta ai primordi del genere umano. Pare adunque che, secondo il disegno dell' ordine sovrannaturale, i sensibili religiosi siano specialmente propri del principio e dell' esito, e appartengano all' epoca di formazione e all' epoca di risoluzione del sistema morale del mondo. Di che séguita che il corso dell'ordine sovrannaturale non è uniforme e monotono, ma vario e moltiforme, e gli eventi non vi si rinnovellano sullo stesso piede, ma variano, e si distinguono in diverse epoche; come succede nella natura; dove la vita dinamica diversifica i fenomeni, specialmente nel cominciamento e nel termine del corso mondiale, e dà luogo a due periodi, a cui rispondono i cataclismi della scienza e della storia, e le epirosi dell'ipotetica e delle tradizioni. Il sensismo che domina universalmente al dì d' oggi in tutti i rami dello scibile, e che per essenza giudica del passato e dell' avvenire dal presente, fa che molti scienziati, i quali costretti dal vero, ammettono pure una epoca straordinaria e cosmogonica, si ridono poi del diluvio di Noè, della longevità dei patriarchi, dei giganti, della formazion delle razze uscenti da un solo ceppo, e via discorrendo, benchè questi eventi non dissentano per alcun verso dalla natura dei tempi primitivi a cui appartengono.

Nota 39.

Il Cristianesimo contiene due specie di eventi sovrannaturali; i primi passeggieri, e i secondi continui. Gli eventi passeggieri sono passati o futuri: gli uni appartengono al principio, e gli altri al fine del ciclo rivelato; gli uni si conoscono colla storia, gli altri colla profezia. Gli eventi continui sono due, la grazia ne' suoi vari ordini, e il sacrificio eucaristico. Il sovrannaturale passeggiero è sensibile, e costituisce una prova o sia un segno di credibilità delle cose rivelate: il sovrannaturale continuo è sovrasensibile, e forma un dogma da credersi. Così per una mi[illegible] economia il sovrannaturale manifesto del Cristianesimo è una di[illegible] del sovrannaturale velato e recondito.

Il concetto del sovrannaturale, per questo doppio rispetto, oltre la sua intrinseca importanza, giova assaissimo alla scienza, e sovrattutto alla filosofia, coll'impedire che la certezza fisica si scambi colla metafisica, e il mondo s'immedesimi con Dio. Chi nega la possibilità dell'intervento straordinario di Dio nei fenomeni naturali e nelle cose umane, è di necessità sensista, ateo, o panteista, ancorchè non sappia di essere, e protesti di non saperlo.

Nota 40.

Ecco le parole del signor Guizot, dove parla dei cattolici e dei protestanti: « Qu'ils écartent la controverse; qu'ils s'occupent peu l'un de « l'autre, et beaucoup d'eux-mêmes et de leur tâche; le catholicisme et « le protestantisme vivront en paix, non-seulement avec la société nou- « velle, mais entre eux. Je sais que cette paix ne sera point l'unité spi- « rituelle.... L'unité spirituelle, belle en soi, est chimérique en ce monde, « et de chimérique devient aisément tyrannique. Êtres finis et libres, « c'est-à-dire incomplets et faillibles, l'unité nous échappe, et nous lui « échappons incessamment. L'harmonie dans la liberté, c'est la seule « unité à laquelle ici-bas les hommes puissent prétendre [1]. »

Poco innanzi egli avea fatte le parti del cattolicismo e del protestantismo, secondo la varia tempra degli spiriti [2], discorrendone, come se si trattasse di due cibi egualmente buoni e salutiferi, fra' quali ciascuno può scegliere, acconciamente al suo stomaco e al suo gusto. In un altro articolo egli fa pure da savio eclettico l'elogio dei cattolici e dei protestanti, parlando così degli ultimi: « La foi chrétienne, la foi réelle et « profonde aux dogmes constitutifs du Christianisme, tels qu'ils ont été « compris et enseignés au xvi^e siècle par les fondateurs du protestanti- « sme, renaît parmi les protestants; et elle renaît accompagnée de cette « liberté, de cet examen assidu, qui altèrent l'unité, mais entretiennent « la vitalité religieuse, qui se préoccupent peu du gouvernement des « esprits, mais beaucoup de la vie intime des âmes [3]. »

Certo, che questi soli testi basterebbero a stabilire la nostra sentenza, e a provare che nelle cose di religione il signor Guizot non è sempre sollecito di mostrarsi più grave, o, vogliam dire, più ambizioso del suo secolo. Ma le sue Letture sulla storia ne porgono altre prove. Imperocchè l'autore ci si mostra spesso ossequente alle preoccupazioni dei tempi,

1 *Revue française*, tom. VII, p. 212.
2 *Ibid.*, p. 210.
3 *Ibid.*, tom. V, p. 21.

› si lascia talvolta governare dalla moda. Così, per cagion di esempio, ' eclettismo è oggi in favore; e il signor Guizot è eclettico. Lo è in ilosofia, in politica, e perfino in religione; come si può vedere dal passo eguente, dove, discorrendo dei sistemi più opposti intorno alla natura lella società ecclesiastica, e noverandone i principali, dalla gerarchia cattolica fino all' anarchia degl' Indipendenti e dei quacqueri, così conchiule: « Non-seulement tous les systèmes ont été réalisés, mais ils ont « tous prétendu à la légitimité historique aussi bien qu'à la légitimité « rationnelle; ils ont tous reporté leur origine aux premiers temps de « l'Église chrétienne; ils ont tous revendiqué des faits anciens comme « fondement et justification. Messieurs, ni les uns ni les autres n'ont eu « complètement tort: on trouve, dans les premiers siècles de l'Église, « des faits auxquels ils peuvent tous se rattacher. Ce n'est pas à dire « qu'ils soient tous également vrais rationnellement, également fondés « historiquement, ni qu'ils représentent une série d'états divers, par « lesquels l'Église ait passé tour à tour [1]. Mais il y a dans chacun de « ces systèmes, une part plus ou moins grande de vérité morale, de « réalité historique. Ils ont tous joué un rôle [2], occupé une place dans « l'histoire de la société religieuse moderne; ils ont tous, à des degrés « inégaux, concouru au travail de sa formation [3]. » Il razionalismo regna universalmente; e il signor Guizot, benchè non si dichiari razionalista, mostra però di essere, al modo con cui tratta i misteri cristiani [4]. Il psicologismo è oggimai il solo metodo usato in filosofia; e il signor Guizot è psicologista, e crede di potere, procedendo all' analitica solamente, dare alla morale una base inconcussa: « Pour ceux d'entre « vous qui ont fait des études philosophiques un peu étendues, il est, « je crois, évident aujourd'hui que la morale existe indépendamment « des idées religieuses: que la distinction du bien et du mal moral, « l'obligation de fuir le mal, de faire le bien, sont des lois que l'homme

1 Questi palliativi non rimuovono l'assurdità di tal sentenza; giacchè il divario, che corre, secondo il signor Guizot, da un sistema agli altri, dalla dottrina dei cattolici a quella degli eretici, è solo dal più al meno; è un divario di gradi e non di essenza. E così dee essere al parer degli eclettici che, non sapendo levarsi ai principii nelle loro dottrine, giudicano i sistemi alla spezzata, e non gli afferrano nella unità loro.

2 Ecco al dì d'oggi l'importanza del tutto. Chiunque sappia *jouer un rôle* è per questo solo giustificato, perchè il buon successo legittima ogni cosa. La vita umana è una commedia, i cui onori si riportano da chi sa fare meglio la sua parte; nè rileva ch'egli rappresenti la persona di un tristo o quella di un galantuomo.

3 *Hist. de la civil. en France*, leçon 3.

4 *Ibid.*, leçon 5.

« reconnait dans sa propre nature aussi bien que les lois de la logique, « et qui ont en lui leur principe, comme dans sa vie actuelle leur ap- « plication [1]. » Ma la dote, per cui il celebre scrittore si mostra più ossequente verso l'età che corre, è la leggierezza, con cui favella della storia religiosa; intorno alla quale egli dimentica spesso la gravità da lui recata negli altri soggetti di erudizione. Ne allegherò un solo esempio. « Dans les premiers temps, tout à fait [2] dans les premiers temps, « la société chrétienne se présente comme une pure association de croy- « ances et de sentiments communs; les premiers chrétiens se réunis-

[1] *Histoire de la civilisation en Europe*, leçon 5. Il tuono magistrale di queste parole mi pare attissimo a far conoscere il nerbo della filosofia moderna. Una opinione radicalmente falsa, e distruttiva di ogni morale e di ogni religione, ci vien chiamata *evidente* a senno di coloro, *qui ont fait des études philosophiques un peu étendues*, quando essa non può esser plausibile, se non a chi ha fatto degli studi al tutto superficiali, o muove da principii falsi. Una sola considerazione basta ad annullare cotal sistema; ed è che la morale è assoluta, e che l'assoluto non può essere fondato sul relativo, ma solamente sull'Assoluto. Egli è vero che il signor Guizot soggiunge: « Ces faits constatés, la morale rendue « à son indépendance, » (La morale indipendente, quando l'essenza della morale consiste nella dipendenza? Colui che chiamasse l'astronomia o la meccanica indipendenti dalla matematica, parlerebbe più assurdamente?) « une question « s'élève dans l'esprit humain: d'où vient la morale? où mène-t-elle? Cette « obligation de faire le bien, qui subsiste par elle-même, est-elle un fait isolé, « sans auteur, sans but? Ne cache-t-elle pas, ou plutôt ne révèle-t-elle pas à « l'homme une origine, une destinée, qui dépasse ce monde? Question spontanée, « inévitable, et par laquelle la morale, à son tour, mène l'homme à la porte de « la religion, et lui ouvre une sphère dont il ne l'a point empruntée. » Ma questa aggiunta della religione, non rimedia meglio al disordine che l'industria di un architetto, il quale, dopo aver fabbricata una casa sulla mobile arena, per rassodarla, facesse piantare la pietra fondamentale sul comignolo dell'edifizio. Chi appoggia la morale all'uomo, e la religione alla morale, le mena entrambe a distruzione.

Falsato poi il principio della morale e della religione, la politica dee necessariamente [illegible] di base, giacchè la sovranità non può consistere meglio dell'imperativo, senza un fondamento assoluto, e quindi senza una investitura esteriore che di mano in mano risalga fino a Dio. Il signor Guizot non dice una parola di questo principio divino, e colloca la [illegible] dei governi, e il criterio per conoscerla, nella capacità sola (*Ibid.*); [illegible] [illegible]tiva di ogni ordine sociale, e non meno funesta alle repubbliche [illegible] [illegible]ie e ad ogni [illegible]. La capacità è certo necessaria a forma[illegible] [illegible]nità [illegible] basta a costituirla. Credo di averl[illegible]

[2] Questo [illegible] è uno di [illegible] giovamento: giacchè, se mi si pu[illegible] Cristo fino ad oggi, in cui il fat[illegible] avere in eterno

« sent pour jouir ensemble des mêmes émotions, des mêmes convi-
« ctions religieuses. On n'y trouve aucun système de doctrine arrêté,
« aucun ensemble de règles, de discipline, aucun corps de magistrats.
« Sans doute il n'existe pas de société, quelque naissante, quelque fai-
« blement constituée qu'elle soit, il n'en existe aucune, où ne se ren-
« contre un pouvoir moral qui l'anime et la dirige. Il y avait, dans les
« diverses congrégations chrétiennes, des hommes qui prêchaient, qui
« enseignaient, qui gouvernaient moralement la congrégation; mais aucun
« magistrat institué, aucune discipline; la pure association dans des
« croyances et des sentiments communs, c'est l'état primitif de la société
« chrétienne [1]. » Io non allegherò contro queste strane sentenze l'elezione degli Apostoli fatta da Cristo [2], nè il potere loro conferito di battezzare e d' insegnare, di legare e di sciogliere [3], nè il primato conceduto a Pietro [4], nè l' elezione canonica di Mattia [5], nè l' instituzione dei diaconi [6], nè il concilio di Gerusalemme [7], nè alcuno degli altri fatti, onde son pieni gli Atti apostolici, e che ci mostrano la Chiesa organata a unità, sotto un reggimento regolare, stabile e divino, fin da' suoi primi principii. Non entrerò, dico, nella esposizione di questi fatti, perchè il signor Guizot medesimo mi risparmia questa fatica, così scrivendo in un altro luogo: « Il est incontestable que les premiers fondateurs, ou,
« pour mieux dire, les premiers instruments de la fondation du Chri-
« stianisme, les apôtres, se regardaient comme investis d'une mission
« spéciale, reçue d'en haut [8], et à leur tour transmettaient à leurs di-
« sciples, par l'imposition des mains ou sous toute autre forme, le
« droit d'enseigner et de prêcher. L'ordination est un fait primitif dans
« l'Église chrétienne. De là un ordre de prêtres, un clergé distinct, per-
« manent, investi de fonctions et de droits particuliers [9]. » Bisogna confessare che, se l'eclettismo giova a' suoi partigiani, procacciando loro il

1 *Hist. de la civil. en Europe*, leçon 2.
2 Matth. X, 1 seq.; Marc. VI, 7 seq.; Luc. VI, 13 seq.
3 Matth. XVIII, 18, 19, 20; XXVIII, 19, 20.
4 Matth. XVI, 17, 18, 19.; Ioh. XXI, 15, 16, 17.
5 Act. I, 15-26.
6 Act. VI, 1-6.
7 Act. XV, 1-31.
8 [illegible] noti come l'Autore si guarda dall'affermare o dal negare che gli apo[illegible] in effetto investiti di un potere divino; ma si contenta di asserire [illegible]: *se regardaient comme investis.* Con questa prudente [illegible]dano di poter soddisfare a tutto il mondo; il che è [illegible]ma.
9 [illegible]nce, leçon 3.

piacere di accozzare insieme le opinioni più disperate, non è men profittevole a' suoi nemici, agevolando la controversia, e somministrando loro il destro di conquiderlo colle sue proprie armi. Infatti nel nostro caso noi non abbiamo da far altro che contrapporre il signor Guizot a sè medesimo, e combattere lo storico della civiltà in Europa collo storico della civiltà in Francia. L' uno dice che *nei primi tempi della società cristiana* non si trova « aucun système de doctrine arrêté, aucun « ensemble de règles, de discipline, aucun corps de magistrats. » L' altro afferma che in quei medesimi tempi c' erano gli apostoli, i quali « se regardaient comme investis d'une mission spéciale, reçue d'en haut « et à leur tour transmettaient à leurs disciples, par l'imposition des « mains ou sous toute autre forme, le droit d'enseigner et de prêcher [1]. » L' uno dice che il solo potere animatore e governatore della Chiesa primitiva era *un potere morale* che non avea nulla di fisso, di regolare, di stabile; l' altro ci assicura che « l'ordination est un fait primitif de « l'Église chrétienne. » L' uno dice che « il y avait des hommes qui « prêchaient, qui enseignaient, qui gouvernaient moralement la congré- « gation; mais aucun magistrat institué, aucune discipline; la pure as- « sociation dans des croyances et des sentiments communs, c'est l'état « primitif de la société chrétienne; » l' altro attesta che ci era « un « ordre de prêtres, un clergé distinct, permanent, investi de fonctions « et de droits particuliers. » Se il signor Guizot avesse voluto a bello studio sgravarci dal peso di confutarlo, non avrebbe potuto riuscirvi meglio e farlo più acconciamente: onde noi gliene siamo molto obbligati. Si dirà forse che nel secondo passo egli non ragiona di quei *premiers temps* (*tout à fait dans les premiers temps*), di cui discorre nel primo. Ma egli dichiara espressamente il contrario, dicendo nell' ultimo squarcio che parla del *berceau de l'Église chrétienne* [2], di *un fait*, di *un état primitif*, e dell' età degli apostoli, *premiers instruments de la fondation du Christianisme*. E forse la religione di Cristo fu anteriore anche di un sol giorno ai tempi apostolici, quando gli apostoli vennero instituiti da Cristo, e la loro eletta fu il primo atto pubblico della divina predicazione? E che l'Autore parli dei tempi primi e primissimi della Chiesa, apparisce da ciò che immediatamente soggiunge: « Autre fait primitif. » (Eccovi [illegible] fatti precedenti sono considerati come primitivi.)

1 Se il signor Guizot non vuol su[illegible] discepoli e di tutta la Chiesa, già è [illegible] il diritto di insegnare e di pr[illegible] [illegible]

[illegible]postoli si burlassero dei loro [illegible]che, [illegible]imi ai se[illegible] [illegible] case da [illegible] [illegible]

« Les congrégations particulières étaient, il est vrai, assez isolées ;
« mais elles tendaient à se réunir, à vivre sous une foi, sous une di-
« scipline commune; c'est l'effort naturel de toute société qui se forme;
« c'est la condition nécessaire de son extension, de son affermissement.
« Le rapprochement, l'assimilation des éléments divers, le mouvement
« vers l'unité, tel est le cours de la création. Les premiers propaga-
« teurs du christianisme, les apôtres ou leurs disciples, conservaient
« d'ailleurs sur les congrégations même dont ils s'éloignaient, une cer-
« taine autorité, une surveillance lointaine, mais efficace. Ils avaient
« soin de former ou de maintenir, entre les églises particulières, des
« liens non-seulement de fraternité morale, mais d'organisation. De là
« une tendance constante vers un gouvernement général de l'Église,
« une constitution identique et permanente [1]. » Lasciando stare il silenzio sul primato di Pietro e alcuni altri temperamenti che svelano il protestante, l'ordinazione di tutte le Chiese particolari in un sol corpo, mediante l'unità del potere apostolico, confessata ivi dall'Autore, non si può certo accordare con quelle congreghe sparpagliate, senza unità e senza sacerdozio, ch'egli ci rappresenta nell'altro passo, come lo stato della Chiesa primitiva.

Bastino questi pochi cenni a chiarire il lettore che, per quanto siano grandi i meriti del sig. Guizot, non gli si dee prestare una fede cieca intorno alle materie religiose e filosofiche. Nè con questo intendo di frodargli la debita lode anche in questa parte, quando fa prova di vera dottrina; ma solo di avvertire i giovani studiosi miei compatrioti che non si lascino prendere alle grida, e si guardino dall'idolatria verso alcuni nomi illustri, i quali meritano certamente di essere stimati in Italia, e in tutte le parti del mondo, ma non di essere adorati, almeno fuori della loro patria.

NOTA 41.

« Dans la doctrine catholique, on était justifié principalement par les
« bonnes œuvres. La part de la foi, car il fallait bien qu'il y en eût
« une, se réduisait à la connaissance de la loi chrétienne, et *en quelque*
« *sorte* à l'habitude de s'y conformer sans ardeur particulière, comme
« sans doute. Luther changeat tout cela... Dans la doctrine catholique,
« la foi était implicitement dans les œuvres [2]. »

Non è qui il luogo di mostrare che tal dottrina è tanto aliena dalla

[1] [illegible] *de la civil. en France*, leçon 3.
[2] [illegible] *deux Mondes*, tom. XX, p. 177.
[illegible]

cattolica, quanto questa discorda dagli errori di Pelagio e dei Sociniani: per chiarirsene, basta aprire un catechismo. Nè certo avrei fatto menzione del detto squarcio, tra le infinite inezie di questo genere, onde sono gremiti i giornali e i libri francesi, se non fosse uscito dalla penna di uno scrittore riputato, e degno per altra parte di stima, come il sig. Nisard. Il quale, nel luogo allegato, avverte modestamente di non aver l' ingegno che si richiede, nè il gusto di tali dottrine [1]. Sia in buon ora; ma in tal caso non veggo come chi ignora le nozioni più elementari del Cristianesimo, s' intrometta di storia ecclesiastica, dove la scienza esatta e profonda dei fatti è inseparabile da quella delle idee. Che giudizio si porterebbe di chi dettasse una biografia d' Ippocrate o di Archimede, e volesse esporre le controversie de' medici e de' matematici, senza sapere un iota delle loro scienze? Oggi in Francia ed altrove si è introdotta una furia singolare di narrare i fasti della religione, senza conoscere l' abbicì di essa; e abbiamo degli storici della Riforma, dei Papi, dei Concilii, di Portoreale, i quali possono soltanto aspirare al titolo di storiografi, se per ottenerlo basta il raccontare qualche motto o novella spiritosa, ignorando la sostanza del proprio soggetto. Ma chi oserebbe farsi narratore a questa guisa dell'astronomia, della matematica, della fisica? Dunque la teologia sola ha virtù di francar dal ridicolo l' ignorante facondia? Mi si perdoni, se parlo spesso con qualche calore contro un detestabile abuso che minaccia di rovina la più importante e più sublime delle scienze; il quale non mi stupirebbe negli scrittorelli volgari che assordano il mondo; ma mi pare maraviglioso e non tollerabile in un uomo che gode la fama del sig. Nisard.

Nota 42.

Il fatto morale della giustificazione ha d'uopo del concorso di due tribunali: quello dell' uomo e quello di Dio. La sentenza di remissione viene da Dio, per mezzo de' suoi ministri; imperocchè la sola onnipotenza può cancellare la macchia, altronde indelebile, della colpa, restituire all' anima la perduta bellezza, e con essa i diritti della eredità celeste. Ma il perdono non può succedere se l' uomo non ha prima pronunziato contro di sè una sentenza condannatrice; se rendendosi giudice severo e imparziale, non s'è riconosciuto colpe[illegible] degno [illegible]. Il tribunale umano dee essere di giustizia [illegible]ino, di misericordia e di grazia, quando [illegible] di giudice inesorabile e di rigido pu[illegible]

[1] *Revue des deux Mondes*, tom. X.

e di Natan mette dinanzi agli occhi questo doppio concorso dell'autonomia penale della coscienza e del perdono divino [1].

Ma se altri penetra più addentro nell'ordine morale, egli scorge che l'atto giudiziale dell'uomo riconoscentesi colpevole e degno di pena, non è altro che la ripetizione e l'approvazione libera di un giudizio divino e anteriore, onde procede la verità e l'autorità del pronunziato umano [2]. Infatti, quando si tratta dell'ordine morale, assoluto ed eterno, la creatura non può esser veramente giudice, nè cooperare in alcun modo al valore della sentenza. Qui non corre distinzione di giuridizioni e di poteri: l'Idea è legge e legislatrice insieme, giudice ed esecutrice delle sue sentenze e de'suoi decreti. Qui non v'ha testimoni o giurati che assistano al costituto, nè appelli dal primo giudizio. Ora questo giudicio divino è identico all'intuito dell'Idea che, promulgando sè stessa per autorità propria, costituisce l'imperativo morale; e quella medesima voce che prima della colpa è solamente obbligatoria, diventa in appresso condannatrice, per la sola mutazione seguita nell'animo del delinquente. Tal è la sinderesi della coscienza; dove, propriamente parlando, non è la coscienza che giudichi e danni sè stessa, ma Iddio: la coscienza è un semplice testimonio di quest'atto divino. La condanna è obbiettiva e ideale, come la legge di cui è l'applicazione. Il soggetto colpevole è spettatore di quest'atto giuridico che sopra di lui si esercita; ma come libero che è, può aderirvi o ripugnarvi, può riconoscersi reo, o cumular la sua fellonia contro l'ordine morale, e ripugnare al giudizio, come ha prevaricata la legge. Nel primo caso, l'arbitrio sviato instaura l'ordine rotto coll'espiazione, nel secondo vie più lo perturba col dilettarsi del male, e con quell'induramento, che è il colmo della ribellione morale dell'uomo contro il suo Autore.

Nota 43.

Due soli principii governano il mondo del reale e dello scibile: l'Idea e il senso, l'Ente e l'esistente.

Il senso può essere esterno o interno, fisico o psicologico, materiale o spirituale. Ma in ogni caso è finito, contingente, relativo e, come senso, opposto diametralmente all'Idea.

L'Hegel ha voluto considerare le categorie come principii costitutivi [illegible] storia, e tentò una partizione etnografica, corrispondente alla va- [illegible] di quelle. Ma se chiamansi categorie i concetti assoluti, esse tutte

all' Ideá si riducono, ed è impossibile il sequestrare le une dalle altre. Tantochè le nazioni e le epoche storiche si dovrebbero piuttosto distinguere in *categoriche* o *ideali*, e *anticategoriche* o *sensuali*: nelle prime delle quali l' Idea, nelle altre il senso signoreggia. Questo principio, preso nel modo più assoluto, ci porge la grande e importantissima distinzione del Cristianesimo e del gentilesimo: applicato a ciascuno di questi cicli, e tolto in significato più relativo, spiana la via a molte divisioni e suddivisioni più particolari nel doppio ordine dello spazio e del tempo.

L' Idea è bilaterale, cioè intelligibile e sovrintelligibile. Al primo aspetto corrisponde la ragione, al secondo la rivelazione che è la ragione sovrannaturale, compimento dell' altra. Questa è perfetta presso i cattolici, imperfetta appo gli eterodossi.

Le nazioni europee furono reso ideali dal Cristianesimo. Sensualizzate, come tutti gli altri popoli, dalla colpa e dallo scisma primitivo, vennero idealizzate da quella fede che prese a ricomporre l' unità dell' umana famiglia.

Ora elle sono ricadute quasi al tutto all' antico sensismo. Il senso, perfezionato dal Cristianesimo stesso, la cui azione benefica acuisce e avvalora tutte le facoltà dell' uomo, volle emanceparsi di nuovo dall' idea, e rinfrescò nell' Europa unificata dal cattolicismo la scissura primitiva di tutta la specie.

Il senso interiore si manceppò con Lutero e Cartesio. Prima epoca del sensismo moderno. Esagerazione della personalità individuale, autonomia dell' uomo, licenza religiosa, filosofica e politica, sotto nome di libertà. Quindi scismi, eresie, guerra civile in tutta Europa, e sua divisione in due campi nemici.

Il senso esteriore si manceppò con Bacone e Giovanni Locke. Seconda epoca del sensismo moderno; la quale accrebbe e recò al colmo i disordini e i mali incominciati nella precedente. Rivoluzioni violente e sanguinose, guerra civile tra i despoti ed i popoli, incredulità signoreggiante, anarchia intellettuale, scetticismo, indifferenza religiosa, regno assoluto dell' egoismo, del traffico e della industria.

L' età del sensismo materiale dura tuttora. Il razionalismo psicologico che appartiene alla età precedente, si trova ristretto fra i limiti di pochi libri e di alcune scu[illegible] dove l' altro tiene il bastone in mano, e governa la società. I[illegible] e [illegible] pratico regnano universalmente; che se, co[illegible] dismessi, ciò nemmeno, ch[illegible] oggi non si cred[illegible] quel vigore [illegible] che si ricerca pe[illegible] [illegible]no in tut[illegible]

Questo male [illegible]

ma specialmente nelle provincie meridionali di essa, atteso gl'influssi gallici. La penisola italiana, e forse più ancora la spagnuola, sono diventate servili imitatrici dei loro pericolosi vicini, e si studiano di copiarli, senza pareggiarli, perchè ogni copista è necessariamente inferiore al suo modello. E quel che è peggio si è ch'elle si mostrano non curanti, anzi superbe del loro male, chiamano libertà la servitù, progresso il regresso, e i liberi ammonitori odiano come nemici. Fino a quando durerà questa follia? Nol so; ma ella dovrebbe almeno scuotere e far risentire i pochi buoni e savi che restano, animandoli a stringersi insieme, e a congiungere le loro forze, per isterpare quella maledetta peste, prima che abbia consunta ogni scintilla di vita.

NOTA 44.

Questi e simili concetti si sogliono oggi chiamare idee pure, laddove non vi ha nulla di più impuro che tali nozioni, in cui le sottigliezze di un'astrazione arbitraria si mescolano ai capricci sregolati della immaginazione. E tuttavia, se dessimo retta ai razionalisti, le idee pure dovrebbero sottentrare in vece di ogni sapere, di ogni credenza, e governare il mondo. Il prestar fede ad altro che alle idee pure è cosa indegna di un filosofo; il quale non può porgere il suo assenso a nessuna verità non purificata, senza detrarre al proprio decoro. Una folla di autori stampano queste belle cose in Germania, e una folla di altri scrittori le ristampano in Francia. Dalla qual dottrina conséguita che non si debbono ammettere i dogmi religiosi, se già non furono dianzi ridotti a idee pure. Ma come si può fare questa riduzione? Come mai un vero sovrarazionale può essere confettato in tal guisa, senza perdere la propria essenza? Se i fatti sensibili non possono essere trasformati in idee pure, come i veri sovrintelligibili il saranno? Se il filosofo crede al calorico e alla elettricità che non sono idee pure, in virtù dell'osservazione sensata e delle esperienze, perchè non presterà fede alla Trinità, alla incarnazione del Verbo, ai sacramenti, in grazia della rivelazione? Egli è vero che i razionalisti vogliono ingerirsi anche nelle fisiche; e i partigiani della filosofia naturale pretendono, verbigrazia, che il filosofo non debba ammettere la gravità e la luce, se prima non le ha convertite in idee pure. La qual pretensione è certo piacevolissima. Egli è però credibile che gli stessi fautori di questo ingegnoso sistema se ne burlino, o almeno nol mettano in pratica; imperocchè, se essi non volessero credere ai serviti delle loro mense, e (ciò [illegible] più importa) ai co[illegible]ti dei loro scrigni, se non dopo averli [illegible] [illegible]ure, starebbero fr[illegible]i. [illegible] in queste faccende essi so[illegible] [illegible] di [illegible], e a[illegible] lon[illegible]i dal governarsi colle idee

NOTA 45

La ragion principale, in cui si fondano i razionalisti moderni, è la discordanza che corre, a parer loro, fra l'antica teologia ortodossa, e la scienza moderna. Davide Federigo Strauss ne parla a ogni poco con tal fidanza che dee destare qualche stupore in chi non conosce la scienza moderna, e anche più in chi la conosce. Questa dissonanza è di due sorti; l'una storica e l'altra dottrinale. La prima consiste nelle antinomie apparenti della Bibbia; le più forti delle quali non erano ignote ai Padri e agli antichi apologisti, senzachè cadesse loro in mente d'inferirne alcuna ripugnanza tra la fede e la dottrina dei loro tempi. Ciò che toglie ogni valore a tali antinomie si è l'osservare che niuna di esse eccede per sè medesima una semplice probabilità; la quale è annullata affatto dagli argomenti fermi e inconcussi, che si hanno in contrario. I quali argomenti sono parte *a posteriori* e parte *a priori*. Fra i primi, la sola autenticità dell'Evangelio di san Giovanni che lo Strauss non osa impugnare, basta a distruggere le congbietture ch'egli ammucchia contro quella degli altri Evangeli. Ora se l'Evangelio di Giovanni è autentico, è impossibile il supporlo intessuto di miti; e se non è mitico, se i fatti sovrannaturali, che vi si raccontano, sono veri e indubitati, esso basta a provare che il Cristianesimo è divino, che Cristo è veramente figliuolo di Dio, e a mettere in sicuro le verità consegnate negli altri libri sacri, e credute costantemente dalla società cristiana. Se poi si discorre *a priori*, cioè discendendo dall'Idea ai fatti, invece di salire dai fatti all'Idea, le antinomie pérdono anche l'apparenza della buona logica, e si mostrono manifestamente assurde; tanto assurde quanto le antinomie e le anomalie di natura, colle quali i sensisti si sforzano di provare che l'universo non procede da una sapienza ordinatrice, ma è opera della necessità o del caso. Infatti il processo dei razionalisti è identico a quello degli ateisti: la sola sostituzione dell'ontologismo al psicologismo spianta radicalmente i due sistemi. Ma lo Strauss non subodora pure l'esistenza del metodo ontologico, e si riposa nella sua analisi microscopica, nella sua critica distruttiva, con una perfetta quiete di spirito che richiama alla memoria quei filosofi francesi, i quali un mezzo secolo fa, notomizzando il cervello, si credevano di provare la materialità dell'anima, o scomponendo i corpi cogli artificii chimici, e riducendo i loro composti a certe forze elementari, pretendevano di rendere inutile o mostrare assurda l'esistenza di un sommo e sapientissimo artefice. Le parole con cui egli incomincia la Dissertazione terminativa del suo libro, fanno segno dell'ingenua fiducia posta da lui nei principii e nei risultati del proprio lavoro « Les résul-

« tats, » dic'egli gravemente, « de la recherche que nous avons menée à « terme ont maintenant anéanti, ce semble, la plus grande et la plus « importante partie de ce que le chrétien croit de Jésus, détruit tous les « encouragements qu'il puise dans cette croyance, tari toutes les consola- « tions. Le trésor infini de vérité et de vie qui depuis dix-huit siècles « alimente l'humanité, paraît dissipé sans retour, toute grandeur preci- « pitée dans la poussière, Dieu dépouillé de sa grâce, l'homme de sa « dignité, et le lien rompu entre le ciel et la terre [1]. » Quanto ai punti dottrinali, il merito dello Strauss sta nel ricuocere certe vecchie obbiezioni contro la possibilità dei miracoli, l' esistenza dell' ordine sovrannaturale, l'inspirazione dei libri sacri e i misteri cristiani; le quali hanno solo del pellegrino, in quanto vengono proposte e incalzate con assai meno di forza e di nervo che le si abbiano ne' teologi ed apologisti, i quali le allegavano, per risolverle, due o tre secoli fa. Fuori di questi vecchi sofismi, tuttociò che i razionalisti sogliono allegare di nuovo è così debole, così confuso, così meschino e puerile, che fa increscere bonamente di loro. Puossi egli, verbigrazia, immaginare un guazzabuglio più indigesto e un abuso di metafisica più fanciullesco di quelle Cristologie eterodosse che lo Strausse espone nel Discorso finale della sua opera [2]? O qualche cosa di più volgare e di più rancido che quei cavilli, con cui ivi si combatte il dogma cattolico [3]? E pure anche qui l' illustre critico prova quella spezie di beatitudine che nasce dall' aver toccato la cima e il *non plus ultra* della scienza; onde così favella: « Ce qu'il y a « d'essentiel et de solide dans les objections des rationalistes contre cette « doctrine, n'a été résumé par personne avec plus de vigueur que par « Schleiermacher; et ici, comme en plusieurs points, sa critique néga- « tive en a fini avec le dogme de l'Église [4]. » Oh come è fortunato il sig. Strauss a contentarsi di così poco! E quanto la moderazione dei desideri conferisce alla tranquillità dell' animo eziandio nelle scienze! Nè lo Schleiermacher potrebbe essere citato più a proposito per la sua gloria filosofica; e si scorge che il sig. Strauss ebbe cura di scegliere quanto si trova di più squisito nelle opere di questo critico, e di più atto a metterlo in concetto di un gran pensatore. Abbiamo già avvertito l' onor che gli porge, citando il suo discorso sull' inutilità moderna degli angeli. Nel luogo presente, la menzione che si fa di esso, non è meno prelibata e magnifica. Il lettore può rendersene capace, se avrà pazienza di leggere

1 *Vie de Jésus, trad.*, tom. II, p. 713.
2 *Ibid.*, tom II, p. 713 seq.
3 *Ibid.*, p. 728-731.
4 *Ibid.*, p. 730.

le quattro pagine, che ci si spendono a riassumere quella stupenda critica, che *en a fini avec le dogme de l'Église*. Ivi imparerà che lo Schleiermacher « trouve un GRAVE sujet de doute dans l'expression: *nature* « *divine* et *nature humaine*; cette expression met l'humanité et la di- « vinité sous une même catégorie, et qui plus est sous la catégorie, « de nature, ce qui essentiellement ne signifie qu'un être borné et « conçu en opposition avec d'autres [1]; » che due nature presuppongono due persone, perchè ogni natura è un sistema vitale, e « on « ne peut comprendre comment deux systèmes absolument différents « d'états vitaux, peuvent concourir en un seul point central [2]; » che « ce qui.... rend surtout manifeste cette impossibilité logique, c'est « la supposition d'une double volonté en Christ, à laquelle, si l'on était « conséquent, on devrait adjoindre un double entendement [3] » (dunque lo Schleiermacher e lo Strauss credono che, giusta il dogma ortodosso, non si debba ammettere in Cristo un intelletto umano, come una volontà umana, quasi che l'anima creata dell'Uomo Dio possa mancare della facoltà più essenziale); che conseguentemente « comme l'entendement et « la volonté constituent la personnalité, la division du Christ en deux « personnes serait décidée, etc. [4]. » Tutte le altre obbiezioni sono dello stesso calibro. Il lettore certo mi dispensa di rispondere a cavilli di tal novità e valore che un seminarista un po' ingegnoso dei nostri giorni si vergognerebbe di proporli sui banchi delle scuole.

Non è questa l'ultima volta che il povero Schleiermacher viene tradotto in campo, ed esposto con più zelo che prudenza dallo Strauss alla ammirazione de' suoi leggitori. Dopo di avere sconfitta la dottrina ortodossa con quei terribili argomenti che abbiamo accennati, egli propone la propria, cioè una *Cristologia eclettica*; la quale veramente non regge a martello, secondo il suo espositore, ma è tuttavia, al parer suo, il meglio che si possa fare, chi non voglia dare onninamente lo sfratto al dogma cristiano. « Certes, » dice lo Strauss, « cette christologie est une très- « belle élaboration; et comme nous le verrons plus tard, elle fait tout « ce qu'il était possible de faire pour rendre concevable la réunion de « la divinité et de l'humanité dans le Christ en tant qu'individu [5] » Or

1 *Vie de Jésus*, p. 730.

2 *Ibid.*, tom. II, p. 730,731.

3 *Ibid.*, p. 731.

4 *Ibid.* Egli è chiaro che questo gretto sofisma si fonda sopra il senso equivoco della voce *personalità*, che si adopera tanto ad esprimere l'unità psicologica dell'animo umano, quanto a significar l'unione di due nature, come, verbigrazia, dell'anima o del corpo, in una sola sussistenza.

5 *Vie de Jésus*, p. 743.

volete sapere, a che si riduca sostanzialmente questo bel lavoro? Spalancate le orecchie e sentitelo in due parole. Io sono membro della società cristiana, dice lo Schleiermacher, e come tale « j'ai conscience de l'a« néantissement de ma peccabilité et de la participation à une perfection « absolue, c'est-à-dire, je sens dans cette association les influences qu'un « principe sans péché et parfait exerce sur moi [1] » Ora tutti i membri della « società cristiana sono uomini e peccabili di lor natura. Dunque l'impeccabilità conferita a ciascun Cristiano non può derivare dalla società in cui vive, ma dee nascere dall'influenza del suo fondatore, cioè da Cristo. Che se Cristo non fosse stato impeccabile egli stesso, non potrebbe comunicare questo privilegio a'suoi seguaci. Dunque Cristo fu impeccabile; dunque « la formation de la personne du Christ ne peut être comprise « que comme le résultat d'un acte divin de création [2]. » Imperocchè, « si nous lui devons la vertu toujours croissante de notre conscience de « Dieu, il faut que cette conscience ait eu en lui une vertu absolue; de « sorte que cette conscience, ou Dieu sous la forme de cette conscience, « était ce qui seul agissait en lui; et tel est le sens de ce que dit « l'Église, à savoir que Dieu s'est fait homme en Christ [3] » Non vi pare che questo prosillogismo in forma abbia tutto il rigore della dimostrazione? Che il fatto della impeccabilità cristiana, su cui riposa tutto il ragionamento, sia inconcusso ed evidente come un assioma? Che la nuova formola, con cui si esprime la divinità di Cristo, sia assai più chiara, precisa e soddisfacente della formola ortodossa, alla quale si sostituisce? E che squisitezza di logica, in tutto il progresso del ragiomento! Quanto le idee, per cui discorre, son bene insieme concatenate! Quanto è stringente la conclusione! *Il Cristiano partecipa alla impeccabilità; ora non potendo ricevere questa dote dalla società in cui vive, dee ritrarla dal suo fondatore; dunque Cristo era impeccabile: dunque era Dio.* Certo, che dai tempi di Gotama e di Aristotile fino ai dì nostri, niuno ha saputo sillogizzare in un modo così maraviglioso. La divinità di Cristo è oggimai messa in sicuro, non già dalle Scritture, dai Concilii, dalla Chiesa universale, non da una tradizione di diciotto secoli, non dalla eccellenza della dottrina evangelica, non dallo splendore dei prodigi, che accompagnarono la nuova rivelazione, o dalla fortezza dei martiri che la suggellarono col loro sangue, ma dal fatto luminoso e inconcusso della impeccabilità umana, rispetto al quale tutti gli argomenti che persuadevano gli avi nostri, sono cavilli e miserie. Questi argomenti

1 *Vie de Jésus*, tom. II, p. 738, 739.
2 *Ibid.*, p. 743.
3 *Ibid.*, p. 740.

le quattro pagine, che ci si spendono a riassumere quella stupenda critica, che *en a fini avec le dogme de l'Église*. Ivi imparerà che lo Schleiermacher « trouve un GRAVE sujet de doute dans l'expression: *nature* « *divine* et *nature humaine;* cette expression met l'humanité et la di- « vinité sous une même catégorie, et qui plus est sous la catégorie « de nature, ce qui essentiellement ne signifie qu'un être borné et « conçu en opposition avec d'autres [1]; » che due nature presuppongono due persone, perchè ogni natura è un sistema vitale, e « on « ne peut comprendre comment deux systèmes absolument différents « d'états vitaux, peuvent concourir en un seul point central [2]; » che « ce qui.... rend surtout manifeste cette impossibilité logique, c'est « la supposition d'une double volonté en Christ, à laquelle, si l'on était « conséquent, on devrait adjoindre un double entendement [3] » (dunque lo Schleiermacher e lo Strauss credono che, giusta il dogma ortodosso, non si debba ammettere in Cristo un intelletto umano, come una volontà umana, quasi che l'anima creata dell'Uomo Dio possa mancare della facoltà più essenziale); che conseguentemente « comme l'entendement et « la volonté constituent la personnalité, la division du Christ en deux « personnes serait décidée, etc. [4]. » Tutte le altre obbiezioni sono dello stesso calibro. Il lettore certo mi dispensa di rispondere a cavilli di tal novità e valore che un seminarista un po' ingegnoso dei nostri giorni si vergognerebbe di proporli sui banchi delle scuole.

Non è questa l'ultima volta che il povero Schleiermacher viene tradotto in campo, ed esposto con più zelo che prudenza dallo Strauss alla ammirazione de' suoi leggitori. Dopo di avere sconfitta la dottrina ortodossa con quei terribili argomenti che abbiamo accennati, egli propone la propria, cioè una *Cristologia eclettica*; la quale veramente non regge a martello, secondo il suo esponitore, ma è tuttavia, al parer suo, il meglio che si possa fare, chi non voglia dare onninamente lo sfratto al dogma cristiano. « Certes, » dice lo Strauss, « cette christologie est une très- « belle élaboration; et comme nous le verrons plus tard, elle fait tout « ce qu'il était possible de faire pour rendre concevable la réunion de « la divinité et de l'humanité dans le Christ en tant qu'individu [5] » Or

1 *Vie de Jésus*, p. 730.

2 *Ibid.*, tom. II, p. 730,731.

3 *Ibid.*, p. 731.

4 *Ibid.* Egli è chiaro che questo gretto sofisma si fonda sopra il senso equivoco della voce *personalità*, che si adopera tanto ad esprimere l'unità psicologica dell'animo umano, quanto a significar l'unione di due nature, come, verbigrazia, dell'anima o del corpo, in una sola sussistenza.

5 *Vie de Jésus*, p. 743.

'olete sapere, a che si riduca sostanzialmente questo bel lavoro? Spalanate le orecchie e sentitelo in due parole. Io sono membro della società ristiana, dice lo Schleiermacher, e come tale « j'ai conscience de l'anéantissement de ma peccabilité et de la participation à une perfection absolue, c'est-à-dire, je sens dans cette association les influences qu'un principe sans péché et parfait exerce sur moi [1] » Ora tutti i membri della società cristiana sono uomini e peccabili di lor natura. Dunque l'impeccabilità conferita a ciascun Cristiano non può derivare dalla società in ui vive, ma dee nascere dall' influenza del suo fondatore, cioè da Cristo. :he se Cristo non fosse stato impeccabile egli stesso, non potrebbe counicare questo privilegio a' suoi seguaci. Dunque Cristo fu impeccabile; unque « la formation de la personne du Christ ne peut être comprise que comme le résultat d'un acte divin de création [2]. » Imperocchè, si nous lui devons la vertu toujours croissante de notre conscience de Dieu, il faut que cette conscience ait eu en lui une vertu absolue; de sorte que cette conscience, ou Dieu sous la forme de cette conscience, était ce qui seul agissait en lui; et tel est le sens de ce que dit l'Église, à savoir que Dieu s'est fait homme en Christ [3] » Non vi pare he questo prosillogismo in forma abbia tutto il rigore della dimostraione? Che il fatto della impeccabilità cristiana, su cui riposa tutto il agionamento, sia inconcusso ed evidente come un assioma? Che la uova formola, con cui si esprime la divinità di Cristo, sia assai più hiara, precisa e soddisfacente della formola ortodossa, alla quale si ostituisce? E che squisitezza di logica, in tutto il progresso del ragionento! Quanto le idee, per cui discorre, son bene insieme concatenate! Quanto è stringente la conclusione! *Il Cristiano partecipa alla impeccabilità; ora non potendo ricevere questa dote dalla società in cui ive, dee ritrarla dal suo fondatore; dunque Cristo era impeccabile; lunque era Dio.* Certo, che dai tempi di Gotama e di Aristotile fino ai li nostri, niuno ha saputo sillogizzare in un modo così maraviglioso. La livinità di Cristo è oggimai messa in sicuro, non già dalle Scritture, dai Concilii, dalla Chiesa universale, non da una tradizione di diciotto secoli, non lalla eccellenza della dottrina evangelica, non dallo splendore dei prodigi, he accompagnarono la nuova rivelazione, o dalla fortezza dei mariri che la suggellarono col loro sangue, ma dal fatto luminoso e inconusso della impeccabilità umana, rispetto al quale tutti gli argomenti he persuadevano gli avi nostri, sono cavilli e miserie. Questi argomenti

1 *Vie de Jésus*, tom. II, p. 738, 739.
2 *Ibid.*, p. 743.
3 *Ibid.*, p. 740.

ripugnano alla scienza moderna; la quale, avendo dimostrato con rigore geometrico che è ridicolo il voler discorrere *a priori* fuori delle scienze fisiche (nelle quali ciò è lecito, anzi prescritto), e che l'Idea non può sovrastare ai fatti sensibili, ha buttato fra le favole ogni sistema, che si appoggi a un ordine sovrannaturale. Oggimai la religione non si può ammettere, se non come una faccenda sensibile e sperimentale; e l'aver saputo piantarla sulla *esperienza interna* [1], trovando il fatto psicologico, nuovo e mirabile della impeccabilità umana, è la grande scoperta che assicura allo Schleiermacher una perpetua fama. Egli è vero che, appoggiato a questa salda base, il dotto teologo ammette pure in Cristo un vero miracolo, e nell'origine della sua persona *un atto divino di creazione*; onde con peregrino artifizio di logica concede ai sensi quel diritto di stabilire un ordine sovrasensibile che disdice alla facoltà razionale. Il processo può parere ardimentoso; ma egli ha cura di mitigarlo e modificarlo colle più savie cautele. Cristo è Dio in un certo modo, e la sua esistenza costò un miracolo; ma non crediate però ch'egli abbia, come Dio, fatto altresì dei miracoli, e che sia risorto e salito al cielo, come par degno e conveniente alla divinità della sua persona, e conforme alla fede costante e universale della società cristiana. Imperocchè l'illustre teologo « borne « l'empire du merveilleux à la première entrée du Christ dans la série « des existences temporelles, et.... suppose son développement ultérieur « soumis à toutes les conditions de l'existence finie [2]. « Ond'egli « soutient « que les faits de la résurrection et de l'ascension n'appartiennent pas « essentiellement à la croyance chrétienne [3]. » La prodigiosa origine di Cristo fondata nel fatto assiomatico della impeccabilità umana non offende a parere dello Schleiermacher la scienza moderna; ma « le surplus qui « se trouve dans le dogme de l'Église (et c'est là justement ce que la « science ne peut s'empêcher d'attaquer), par exemple, l'engendrement « surnaturel de Jésus et ses miracles, les faits de la résurrection et de « l'ascension, les prédictions de son retour pour le jugement dernier, ne « peuvent pas être posés comme de véritables parties intégrantes de la « doctrine du Christ [4]. » Vedi com'è discreto e assegnato! Com'egli sa arrestarsi a tempo nella via lubrica e pericolosa dei prodigi! Vedi con

[1] *Vie de Jésus*, tom. II, p. 741. Si noti eziandio che lo Schleiermacher, oltre al rigettare, come i sensisti, ogni discorso *a priori* nella religione, rifiuta eziandio l'autorità della storia, benchè i dettati di questa in origine siano sensibili e sperimentarli. Ma siccome, passati che sono, sfuggono all'esperienza immediata di ciascuno, i razionalisti li ripudiano; tanto il loro sensismo è schietto e profondo!

[2] *Ibid*, p. 743.

[3] *Ibid.*, p. 745.

[4] *Ibid.*, p. 741.

che sapienza egli ammette il massimo dei portenti, cioè l'origine sovrannaturale della persona di Cristo, perchè vi è costretto da un fatto psicologico così manifesto come quello della impeccabilità umana, ma ripudia le altre maraviglie che si appoggiano unicamente all'autorità della Chiesa e della storia! Egli è vero che si potrebbe obbiettare a questa ingegnosa teorica che se i prodigi narrati negli Evangeli sono falsi, non si può salvare dal fanatismo o dall'impostura la persona stessa di Cristo, o almeno quella de' suoi apostoli e discepoli, che propagarono la sua dottrina e scrissero la sua vita. E in tal caso, a che riesce l'impeccabilità di Cristo e de' suoi seguaci? Che diventa il fatto psicologico, scoperto dallo Schleiermacher, e stabilito da esso, come base del suo sistema? Dovremo credere all'impeccabilità o all'inerranza dei moderni razionalisti, anzichè a quella di Matteo, di Paolo e di Giovanni? La sagacità del teologo tedesco non ha antivenute queste e simili obbiezioni, per quanto si può ricavare dal breve sunto che lo Strauss ci ha dato della sua dottrina; ma io non dubito ch'egli non fosse in grado di risolvere colla stessa felicità, con cui ha provata e messa in sodo la propria sentenza, e di cui fa segno ogni qualvolta gli accade di ragionare, filosofando, intorno ai dogmi e ai fondamenti della religione.

Questi pochi tratti basteranno per dare un saggio del valore filosofico e teologico dei moderni razionalisti. Il proseguire in questa materia, e l'esaminare la Cristologia che il sig. Strauss propone a' suoi lettori come conforme alla scienza moderna [1], vorrebbe un troppo lungo discorso. Essa è fondata sul panteismo dell'Hegel, e aggiunge agli assurdi e alle contraddizioni proprie di ogni dottrina panteistica, molte leggierezze ed inezie che non la cedono a quelle che abbiamo vedute. Il razionalismo teologico non potrebbe trovare al dì d'oggi un miglior confutatore di sè medesimo e de' suoi propri eccessi. Possa lo spettacolo ch'egli dà al mondo aprir finalmente gli occhi all'ingegnosa e generosa nazione che lo ha partorito, e preservare da' suoi pestiferi influssi il senno italiano!

NOTA 46.

Se non ci fosse altra prova della verità del cattolicismo che la declinazione delle scienze speculative, dappoichè si sono separate dalla Chiesa, confesso che questo argomento sarebbe per me di non piccolo peso. Imperocchè, se dopo Lutero ci furono ancora alcuni filosofi sommi, come il Leibniz, il Malebranche, il Vico, uopo è notare che la sostanza delle loro dottrine appartiene schiettamente alla filosofia cattolica. Emanuele Kant

[1] *Vie de Jésus*, tom. II, p. 756-773.

ebbe un ingegno psicologico veramente raro; ma lo scetticismo originato dalla sua professione religiosa impedì la nobile pianta di portare i frutti che altri se ne poteva promettere: e ciò che spesso non accade, le opere di questo filosofo, benchè ingegnosissime, sottostanno dal lato del valore scientifico alla maestria e alla eccellenza dell'autore. Eccettuo la sola Critica della ragion pratica; la quale anco manca di base, e ripugna alla parte speculativa di tutto il sistema. Tuttavia il Kant, alcuni altri filosofi tedeschi suoi coetanei, e gli scozzesi, sono colossi, a comparazione dei loro successori. Quando si considera che il moto della filosofia anticattolica, e le sue promesse millantatrici doveano riuscire alle stravaganze del panteismo germanico, alle inezie, ai guazzabugli e al debole razionalismo dei francesi più recenti; quando si paragonano questi minuti pensatori coi gran maestri dell'ontologia cattolica, non si può non ammirare la Providenza che condanna l'errore a far ludibrio e spettacolo di sè alle genti, e a trovare in sè stesso la propria rovina. La filosofia moderna, vacillante fra la perduta fede e un bene chimerico che dispera di conseguire, non è più altro, propriamente parlando, che un sarcasmo, un rimorso, una vergogna del secolo che l'adora, e delle generazioni che la coltivano.

CONSIDERAZIONI

SOPRA

LE DOTTRINE RELIGIOSE

DI VITTORIO COUSIN

Videte, ne quis vos decipiat per philosophiam
Col. II. 8.

AVVISO.

Queste Considerazioni dovevano essere stampate, a guisa di nota, nel primo volume della mia Introduzione allo studio della filosofia, essendo state scritte per giustificare il giudizio recato sulle dottrine del sig. Cousin nel capitolo terzo del primo libro della detta opera. Ma la loro lunghezza e disproporzione colla mole di quella, mi ha indotto ad imprimerle e darle fuori partitamente. Facendone un libro da sè, avrei potuto ancora ampliarle, ed aggiungere alla esposizione degli errori la piena confutazione di essi; se non che, mi parve che una semplice discussione critica bastasse al mio intento, e che la discrezione verso i lettori sia anche un debito di chi scrive. Pubblico adunque la mia nota, come l'ho stesa da principio, senza nulla aggiungervi, nulla levarne.

PROEMIO.

Le accuse ch'io muovo contro le dottrine del sig. Cousin nella mia Introduzione allo studio della filosofia, benchè brevemente espresse, essendo gravissime, ragion vuole che siano ben provate. Io mi reputo ancor più in obbligo di metterle in sodo, dappoichè l'illustre Autore negli ultimi suoi scritti protestò altamente di non meritarle. Dichiarazione che da ogni lettore assennato sarebbe accolta tanto più volentieri, quanto più lodevole e degno di un animo generoso è il ridirsi degli errori, in cui la giovinezza, l'esempio e l'indole dei tempi possono precipitare gl'ingegni più eminenti. Il panteismo e la miscredenza sono così fatali a chi segue un cattivo metodo nelle sue speculazioni, che una mente eziandio capacissima può esserne sedotta, non ostante la loro falsità ed assurdità intrinseca. Quanti sono al dì d'oggi, che abbiano avuta la buona sorte di ricevere debitamente la fede cattolica, e di conservarla fra le tristi influenze del secolo? Quanti che nel dar opera agli studi speculativi, siano provveduti di una buona metodologia? Certo pochissimi; e niuno sicuramente vorrà recare a colpa del sig. Cousin, se pagò anch'egli il fio all'infelicissima età, in cui a noi tutti è toccato di nascere. Imperocchè, quando non si è ben ricevuto negli anni teneri, o si è scosso all'entrar nel mondo il giogo salutare della fede, vi sottentra quello del senso, e lo spirito dell'uomo ricade, senza saperlo, nella condizione del gentilesimo,

a cui il tirocinio cristiano lo aveva sottratto. Ora il giogo del senso in filosofia è il psicologismo [1]; il cui ultimo esito nelle scienze razionali è il panteismo o il dubbio assoluto, e nella religione la miscredenza sotto qualcuna delle sue forme. Ma prima di giungere ai sistemi più esquisiti, il metodo psicologico partorisce per ordinario una filosofia abbietta e sensuale, verso la quale il panteismo può parere un rifugio o un rimedio. Il sig. Cousin nacque e crebbe in un paese e in un tempo, per cui era, non dirò già pericolo, ma vergogna, l'essere religioso e cristiano. La prima filosofia, a cui egli venne introdotto, fu il sensismo del passato secolo che fioriva tuttavia ed aveva un'autorità irrepugnabile. Che maraviglia adunque, se ne' primi suoi studi ei non fu teista e cattolico? Se gli dee bensì saper grado di essersi sollevato da quel materialismo brutale che allora signoreggiava, a un sistema più squisito, e dalle dottrine di una empietà volgare e schifosa alle lusinghiere apparenze del razionalismo teologico. Questa mutazione in tali circostanze e in tali tempi fu certo un vero progresso, per quanto spianava la via a progressi ulteriori. Se adunque il sig. Cousin, giunto, secondo che suonano le sue proteste recenti, al pieno conoscimento della verità, avesse disdetti i suoi errori, ed emendati i suoi libri, questa generosa schiettezza sarebbe degna di somma lode, e accrescerebbe la stima dovuta alle egregie qualità del suo animo. Ma in vece che ha egli fatto? Ristampando parecchie sue opere, nelle quali il panteismo e il razionalismo teologico sono chiaramente espressi, egli grida a testa e rigrida in fronte a tali scritture, sè essere cattolico e alienissimo dal panteismo, sdegnandosi che altri osi sospettare il contrario. Ma per giustificarsi dall'errore, basta forse l'affermare di non avere errato? Come può purgarsi dalla nota di panteismo chi ripubblica un sistema tolto di peso dai due più celebri panteisti della Germania, o protestarsi cattolico, chi divulga e professa una dottrina filosofica, indegna pur di un Cristiano? Certo egli è d'uopo vivere nel secolo decimonono, e conoscere la serietà del filosofare e del teologizzare che si usano al dì d'oggi, per tener credibili tali portenti. Questo voler farla da panteista e deista, senza parerlo, oltre all'essere un singolare ardimento, oltre al sembrare uno scherno e un vituperio di quella fede che si adora e combatte nello stesso tempo, può nuocere gravemente a molti inesperti, i quali, udendo un autore di qualche grido dichiarare così espressamente sè essere ortodosso, crederanno di poter premere con sicurezza le sue pedate. Io mi stimo in debito, secondo il mio potere, di cautelare contro questo grave rischio i miei compatrioti, e specialmente

[1] Dichiaro ciò che intendo per questo vocabolo nel capitolo terzo del primo libro della presente Introduzione.

i giovani studiosi; giacchè le opere del sig. Cousin corrono per Italia, e l'una di esse fu tradotta nel nostro volgare. Mosso da questa considerazione, io mi accingo a provare che il panteismo e il deismo, o non si trovano al mondo, o vengono espressamente professati dal sig. Cousin, e sono la sostanza delle sue dottrine. Non sarà d' uopo a tal effetto di lungo discorso; bastandomi il raccogliere in un solo quadro, per modo che si rischiarino a vicenda, alcuni passi dell'illustre Autore, e l' aggiungervi poche parole, per farne spiccare il vero senso e la congiunzione reciproca. Ben s' intende che io non mi propongo di confutare exprofesso gli errori che riferisco; sia perchè a tal effetto, non che un opuscolo, sarebbe poco un volume; e perchè non mi par necessaria la confutazione di tali opinioni che si annullano da sè, e furono già più volte combattute e sconfitte.

Un'altra ragione mi mette la penna in mano, e mi sforza ad assumere questo spiacevole incarico di accusare un Autor vivente, degno per altra parte di riverenza e di stima. La qual ragione si è che il sig. Cousin sfida espressamente la scuola teologica a trovar qualcosa di riprensibile ne' suoi scritti. Nessuno, che io mi sappia, ha risposto finora [1] adequatamente a questa provocazione ardita e solenne; dal che altri potrebbe conchiudere che i cattolici, o tengano in effetto per irreprensibile la dottrina del filosofo francese, o reputino l'assalirla difficile e pericoloso. Egli è vero che quivi medesimo, sotto il nome di scuola teologica, il sig. Cousin intende i fautori di un sistema sulla certezza, al quale il sig. Lamennais diede una certa voga [2], e da cui io sono alienissimo, stimandolo razionalmente e cattolicamente assurdo. Ma quando egli disfida la scuola teologica a trovare un solo verbo degno di biasimo nelle sue dottrine religiose, egli è chiaro che il suo discorso non s' indirizza più a una setta particolare, ma bensì alla Chiesa. Ecco le sue parole.

« Que peut-il y avoir entre l'école théologique et moi? Suis-je donc
« un ennemi du christianisme et de l'église? J'ai fait bien des cours et
« beaucoup trop de livres; peut-on y trouver un seul mot qui s'écarte
« du respect dû aux choses sacrées? Qu'on me cite une seule parole
« douteuse ou légère, et je la retire, je la désavoue comme indigne
« d'un philosophe [3]. »

Lo ripeto: chi crederebbe, leggendo queste parole così efficaci ed

[1] Cioè, quando uscì alla luce la prima edizione della presente operetta.
[2] Cousin, *Fragm. phil.*, Paris, 1838, tom. I, p. 33-38.
[3] *Ibid.*, p. 32.

espresse, ch'elle siano stampate in capo ad un'opera, dove i principii del panteismo e del razionalismo teologico sono professati, come vedremo, nel modo meno equivoco? Che concetto ha il sig. Cousin dell'oculatezza e del buon giudizio de' suoi lettori? Come può crederli così semplici, da lasciarsi ingannare a tali proteste?

« Mais peut-être sans le vouloir et à mon insu, la philosophie que « j'enseigne ébranle-t-elle la foi chrétienne? Ceci serait plus dangereux, « et en même temps moins criminel; car n'est pas toujours orthodoxe « qui veut l'être. Voyons; quel est le dogme que ma théorie met en « péril? Est-ce le dogme du Verbe et de la Trinité? Si c'est celui-là « ou quelque autre, qu'on le dise, qu'on le prouve, qu'on essaie de le « prouver; ce sera là du moins une discussion sérieuse et vraiment « théologique. Je l'accepte d'avance; je la sollicite. »

« Non, il ne s'agit pas de tout cela. On ne m'accuse ni de mal parler, « ni de mal penser du christianisme. Ce n'est pas par tel ou tel endroit « que ma philosophie est impie; son impiété est bien autrement pro- « fonde; car elle est dans son existence même: tout son crime est d'être « une philosophie, et non-seulement, comme au XII^{me} siècle, un simple « commentaire des décisions de l'église et des saintes Écritures [1]. »

Or bene, sig. Cousin, io son pronto di soddisfare, per quanto sta in me, al desiderio che avete. Non piglio già l'assunto di mostrarvi che *pensate male*, non si aspettando a me il penetrare nell'altrui pensiero, e il giudicare delle intenzioni recondite. Vi proverò bensì che *parlate male*, e che il torto dei libri vostri non risiede già solamente in *qualche parola dubbiosa e leggiera*, ma nella sostanza della vostra dottrina. Vi proverò che non *mettete* solo *in pericolo*, ma spiantate le verità cristiane; che, non appagandovi d'impugnare questo o quel dogma in particolare, come *la Trinità* divina od *il Verbo*, svellete radicalmente le basi della rivelazione, e annullate da capo a fondo l'ordine sovrannaturale. Vi proverò che il vizio della vostra filosofia non è già di non *essere un semplice comento delle decisioni della Chiesa e delle sante Scritture* (imputazione ridicola, che mettete gratuitamente in bocca ai vostri cattolici avversari), ma di ripudiare ogni definizione autorevole del magistero ecclesiastico, di negare la verità e la divinità della Bibbia, di sterminare dal mondo il Cristianesimo e la Chiesa. Le mie prove saranno le vostre medesime parole. Vedremo qual sarà l'effetto di questa *discus-*

[1] Cousin, *Fragm. phil.*, tom. I, p. 32, 33.

sione seria e veramente teologica, che dite di *accettare*, e che *sollecitate*.

Ho già accennato altrove e ora replico che citando e quasi convenendo in giudizio le opinioni del sig. Cousin, io non intendo di offendere la sua persona, a cui porto la dovuta stima. Crederei superflua questa protesta, se l'illustre Autore non fosse bersaglio da molti anni all'animosità di certe sette politiche che, sotto colore di criticare il filosofo, mirano solo a lacerar l'uomo, a denigrare e ad avvilire il cittadino. Da tale intendimento mi paiono dettati (per allegare un solo esempio) gli articoli *Coscienza* e *Eclettismo* inseriti nella *Enciclopedia nuova;* nei quali d'altra parte apparisce sotto un certo lenocinio di stile una tal confusione d'idee e inesattezza di linguaggio scientifico, una tanta ignoranza dei primi principii della filosofia, e sì poca attitudine a ben filosofare, che farebbe maraviglia, se di tali difetti al dì d'oggi non abbondassero gli esempi. Io arrossirei di me stesso, quando in una controversia dettata dal solo amor del vero fossi creduto cooperare comecchessia, o far plauso colle mie parole, alla petulanza degli scrittorelli, e alla ingiusta parzialità dei faziosi.

Racchiuderò la mia esposizione in sei capitoli. Esaminerò la dottrina del sig. Cousin sul panteismo, nel primo capitolo; sull'immortalità dell'anima, nel secondo; sulla rivelazione e sull'ordine sovrannaturale in genere, nel terzo; sui misteri in generale, nel quarto; su alcuni misteri in particolare, nel quinto; e finalmente nel sesto, sull'autorità della Chiesa.

CAPITOLO PRIMO.

IL SIG. COUSIN È PANTEISTA.

Per conoscere se questa qualificazione convenga al sig. Cousin, si vuole per la prima cosa determinare in che versi il panteismo. L'illustre Autore lo definisce in questi termini: « Le panthéisme est proprement « la divinisation du tout, le grand tout donné comme Dieu, l'Univers-« Dieu de la plupart de mes adversaires, de Saint-Simon par exemple. « C'est au fond un véritable athéisme [1]. » Altrove lo considera come una semplice forma del sensismo: « Comme le sensualisme confond ail-« leurs la substance avec la collection des qualités, ici il ne reconnaît pas « d'autre Dieu que la collection des phénomènes de la nature, et l'as-

[1] *Fragm. phil.*, tom. I. p. 18, 19.

« semblage des choses de ce monde. De là le panthéisme, théodicée né-
« cessaire du paganisme et de la philosophie sensualiste [1]. »

Queste definizioni sono inesatte. Il sistema ivi specificato non è, propriamente parlando, il panteismo, ma il naturalismo, cioè un vero e schietto ateismo. L'ateo può dar, se vuole, il nome di Dio alla natura, al complesso delle cose finite e sensibili; non pertanto egli non è panteista; come non lo è il fautore del politeismo che, dopo aver diviso l'universo in un numero indeterminato di forze prime, le considera come animate e intelligenti, e porge loro un culto religioso. Ciò che distingue il panteista dagli altri uomini che sentono falsamente della Divinità, si è che egli ammette una sostanza unica. Ora si può tentar di comporre l'unità di sostanza col vario spettacolo dell'universo, in diversi modi; e quindi nascono varie forme di panteismo. Le quali si possono agevolmente ridurre a tre principali che chiamerò emanatistica, idealistica e realistica, dal concetto che vi signoreggia. Il panteismo emanatistico considera il mondo come una generazione o esplicazione, che vogliam dire, della sostanza divina che si spande per ogni dove, senza moltiplicarsi; e sostituisce all'idea di creazione non già un sincero concetto, ma un fantasma grossolano ed assurdo, dedotto dalle cose sensibili. Il panteismo idealistico disdice assolutamente ogni realtà ai fenomeni; li tiene per mere apparenze, anzi per un vero nulla; non ammette che una realtà unica, cioè la sostanza assoluta. Il panteismo realistico in fine tiene un luogo di mezzo fra gli altri due, e, benchè riconosca com'essi una sostanza unica, assegna però una certa realtà alla varietà dei fenomeni, considerandoli non già mica come un'esplicazion sostanziale della natura divina, secondo il rozzo intendimento degli emanatisti, ma come attributi e modi immanenti o creati della sostanza infinita. Tal è la definizione più precisa che si può dare, al parer mio, delle tre forme consuete del panteismo; nella quale, atteso le contraddizioni intrinseche del sistema, si trova ancor molto di oscuro, d'indeterminato, di confuso; essendo impossibile che l'errore, il quale è sempre più o meno ripugnante a sè stesso, pareggi in precisione e in limpidezza la verità. Il panteismo sarebbe vero, se il suo concetto potesse intendersi ed esprimersi con perfetta distinzione e chiarezza.

Le note essenziali del panteismo in universale si possono adunque ridurre a due, cioè: 1.° all'unità di sostanza; 2.° all'esclusione di ogni creazion sostanziale. Il secondo carattere, come ognun vede, è una con-

[1] *Cours de l'hist. de la phil. du XVIII^e siècle*, leçon 25.

seguenza necessaria del primo. Gli emanatisti ammettono una semplice esplicazione della sostanza unica. Gl' idealisti negano ogni produzione reale. Fra i realisti, alcuni rigettano pure ogni produzione, considerando gli attributi e le modificazioni mondiali come eterne: gli altri fan buona una creazione, non già di sostanze, ma di modi, cioè di semplici fenomeni.

Da questa analisi apparisce che l'origine psicologica del panteismo è la confusione dell'idea di sostanza assoluta coll'idea di sostanza relativa e finita. Tolto via il divario che corre fra questi due generi di sostanza, o si nega la sostanza assoluta, e si cade nell'ateismo e nel naturalismo; o si trasporta in essa ogni entità sostanziale, s'impugna la realtà e la creazione delle sostanze moltiplici e finite, e si è panteista. Il sig. Cousin ha avvertita dirittamente questa confusione. « Comme nul effort, » dic'egli, « ne peut tirer l'absolu et le nécessaire du relatif et du contin- « gent, de même de la pluralité, ajoutée autant de fois qu'on voudra à « elle-même, nulle généralisation ne tirera l'unité, mais seulement la to- « talité. Au fond, le panthéisme roule sur la confusion de ces deux « idées si profondément distinctes [1]. » Ma questa avvertenza non si accorda colle definizioni del panteismo menzionate di sopra. E infatti, se il panteismo nasce dalla confusione dell'Uno col moltiplice, e dell'Assoluto col relativo, esso non può essere semplicemente *la deificazione del Tutto e del complesso dei fenomeni mondiali;* giacchè *il Tutto e i fenomeni* non sono altro che il relativo e il moltiplice, e la loro unità è al più collettiva. Quando si vuole stabilire il senso genuino dei vocaboli, non bisogna abusare le etimologie. La voce *panteismo*, secondo la sua origine, suona veramente *deificazion del Tutto;* ma ciò non basta a specificare il senso, in cui è presa generalmente, se non si aggiunge che i panteisti considerano il tutto come una sostanza unica. Perciò il panteismo è un vero acosmismo; giacchè tutti i suoi partigiani negano la realtà del mondo come conserto di sostanze, e gl' idealisti in ispecie la negano eziandio come complesso di modi e di fenomeni effettivi. Coloro che distinguono l'acosmismo dal panteismo, ignorano l'essenza di quest' ultimo sistema; o se ne sono capaci, lo professano, e vogliono solo coprirlo, rigettando il vocabolo. Siccome però anche gl' idealisti son costretti di ammettere l'illusione mondiale, benchè priva di realtà, ogni teorica panteistica immedesima sempre in qualche modo Iddio e le mondane apparenze. « Si ces témoignages étaient certains, » dice il sig. Cousin in proposito di certi antichi testi sulla dottrina di Senofane, « ils « contiendraient l'identité de Dieu et du monde, c'est-à-dire le plus mau-

[1] *Nouv. fragm.* Paris, 1828, p. 72.

« vais panthéisme [1]. » Questo non è già il panteismo più cattivo, ma l'essenza medesima di ogni panteismo.

Avendo l'illustre Autore mal definito il panteismo, egli si maraviglia che altri lo accusi di professare questo sistema. « M'accuser de panthéisme, c'est m'accuser de confondre la cause première absolue, infinie avec l'univers, c'est-à-dire avec les deux causes relatives et finies du moi et du non-moi, dont les bornes et l'évidente insuffisance sont le fondement sur lequel je m'élève à Dieu. En vérité je ne croyais pas avoir jamais à me défendre d'un pareil reproche [2]. » Il panteismo consiste nel confondere il mondo con Dio, non già per ogni rispetto, ma come sostanza. Se adunque proveremo che il sig. Cousin tiene il mondo per identico sostanzialmente a Dio, sarà chiarito ch'egli è panteista. Nè giova il dire ch'egli si serve dell'animo umano e del mondo per *levarsi a Dio;* poichè egli conchiude da quelli a questo, non come da sostanze finite a una sostanza infinita, ma come da semplici fenomeni ad una sostanza unica.

Il che si vuol provare; e per farlo acconciamente, altro non occorre che lasciar parlare l'illustre Autore. « La raison n'étant pas autre chose que l'action des deux grandes lois de la causalité et de la substance, il faut qu'immédiatement la raison rapporte l'action à une cause et à une substance intérieure, savoir le moi, la sensation à une cause et à una substance extérieure, le non-moi; mais ne pouvant s'y arrêter comme à des causes vraiment substantielles, tant parce que leur phénoménalité et leur contingence manifeste leur ôtent tout caractère absolu et substantiel, que parce qu'étant deux, elles se limitent l'une par l'autre, et s'excluent ainsi du rang de substance, il faut que la raison les rapporte à une cause substantielle unique, au delà de laquelle il n'y a plus rien à chercher relativement à l'existence, c'est-à-dire en fait de cause et de substance, car l'existence est l'identité des deux. Donc l'existence substantielle et causatrice, avec les deux causes ou substances finies dans lesquelles elle se développe, est connue en même temps que ces deux causes avec les différences qui les séparent, et le lien de nature qui les rapproche [3]. »

Lo stile di questo passo manca affatto di esattezza scientifica, e il pen-

1 *Nouv. fragm.* Paris, 1828, p. 76.
2 *Frag. phil.*, tom. I, p. 19, 20
3 *Ibid.*, p. 75.

siero dell'Autore vi è espresso in modo assai vago e indeterminato. Tuttavia se ne deduce: 1.° che l'animo umano e il mondo non sono *cause veramente sostanziali;* 2.° che Iddio è *la causa sostanziale unica;* 3.° che l'animo nostro e il mondo sono *lo sviluppo* della sostanza divina. Egli è vero che l'animo e il mondo vi son chiamati *cause e sostanze finite;* ma questa locuzione può solo essere intesa impropriamente, poichè l'Autore la corregge col dire che l'animo e il mondo, limitandosi a vicenda, *si escludono dal grado di sostanza.* Nel resto, l'oscurità che si trova in queste parole è affatto diradata dai passi che seguono.

« Le Dieu de la conscience, » soggiunge il sig. Cousin, « n'est pas un « Dieu abstrait, un roi solitaire, relégué par delà la création sur le trône « désert d'une éternité silencieuse et d'une existence absolue qui ressem- « ble au néant même de l'existence: c'est un Dieu à la fois vrai et réel, « à la fois substance et cause, toujours substance et toujours cause, « n'étant substance qu'en tant que cause, et cause qu'en tant que sub- « stance, c'est-à-dire étant cause absolue, un et plusieurs, éternité et « temps, espace et nombre, essence et vie, indivisibilité et totalité, prin- « cipe, fin et milieu, au sommet de l'être et à son plus humble degré, « infini et fini tout ensemble, triple enfin, c'est-à-dire à la fois Dieu, na- « ture et humanité. En effet, si Dieu n'est pas tout, il n'est rien; s'il « est absolument indivisible en soi, il est inaccessible, et par conséquent « il est incompréhensible... Partout présent, il revient en quelque sorte « à lui-même dans la coscience de l'homme, dont il constitue indirectement « le mécanisme et la triplicité phénoménale par le reflet de sa propre « vertu et de la triplicité substantielle dont il est l'identité absolue [1]. »

Egli è impossibile il fare una professione di panteismo più nitida ed espressa. Le ambiguità dell' altro passo sono affatto dissipate da questo: la frase equivoca che l'animo umano e il mondo non sono *cause propriamente sostanziali,* è perfettamente dichiarata; giacchè si afferma che Iddio è tutto, cioè l'unica sostanza, e che *se non fosse tutto, sarebbe nulla.* La moltiplicità, la limitazione, la mutabilità e simili doti che, secondo la buona filosofia, diversificano le sostanze create, così fra loro, come dall'ente assoluto, appartengono, giusta il sig. Cousin, alla divina natura, la quale *una e moltiplice, eterna e temporaria, estesa e indivisibile, finita e infinita,* e via discorrendo, *è natura, uomo e Dio nello stesso tempo.* Vero è ch'egli differenzia i termini della serie contingente, presi come semplici fenomeni, dai termini della serie necessaria; ma conside-

[1] *Fragm. phil.,* tom. I, p. 76.

rati quali entità sostantive, gli uni vengono immedesimati cogli altri. E veramente, se si toglie di mezzo l'unità sostanziale, il discorso dell'Autore non può avere alcun idoneo significato; giacchè la serie contingente, come fenomenica, essendo distinta dall'assoluta, il solo modo, per cui si possa unificare con essa, è l'identità di sostanza.

Altrove egli dichiara ed illustra questa medesima dottrina, mettendo a ragguaglio la divina mente con quella dell'uomo. Iddio è una intelligenza, e dee possedere, come tale, tutte quelle doti che sono essenziali all'intelligenza umana. Ora, che trovasi nella intelligenza umana? « La « condition de l'intelligence c'est la différence; et il ne peut y avoir « acte de connaissance, que là où il y a plusieurs termes. L'unité ne « suffit pas à la conception, la variété y est nécessaire... L'intelligence « sans conscience est la possibilité abstraite de l'intelligence, non l'intel- « ligence en acte, et la conscience implique la diversité et la différence [1]. » Ma questa proprietà dell'intelligenza creata si può forse trasferire in Dio? Sì, senza dubbio; imperocchè « ce qui était vrai dans la raison humaine- « ment considérée, subsiste dans la raison considérée en soi; ce qui « faisait le fond de notre raison, fait le fond de la raison éternelle, c'est- « -à-dire une triplicité qui se résout en unité, et une unité qui se déve- « loppe en triplicité [2]. » Qui non si tratta di una semplice analogia, ma di una legge assoluta che governa l'intelletto divino e l'umano, sovrastando a ogni mente creata e possibile. « Transportez tout ceci de l'intel- « ligence humaine à l'intelligence absolue, c'est-à-dire, rapportez les idées « à la seule intelligence, à laquelle elles puissent appartenir, vous avez, « si je puis m'exprimer ainsi, la vie de l'intelligence absolue, vous avez « cette intelligence avec l'entier développement des éléments qui lui « sont nécessaires pour être une vraie intelligence: vous avez tous les « moments dont le rapport et le mouvement constituent la réalité de la « connaissance [3]. » Poco appresso l'Autore soggiunge: « L'unité de « cette triplicité est seule réelle, et en même temps cette unité périrait « tout entière sans un seul des trois éléments qui lui sont nécessaires: « ils ont donc tous la même valeur logique, et constituent une unité in- « décomposable. Quelle est cette unité? L'intelligence divine [4]. » Sotto nome di realtà qui s'intende l'entità sostanziale che esclude i fenomeni come fenomeni; dal che si potrebbe inferire che il panteismo del sig Cou-

[1] *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 5.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*

sin sia idealistico. Sentenza che veramente mi pare la più probabile, e meglio conforme ad altri passi delle opere di lui; tuttavia non oserei affermarla, perchè il divario che corre tra le diverse forme di panteismo, è così sottile che ci vorrebbe un linguaggio più preciso di quello che suol usare il professor francese, per poter conoscere con certezza il suo pensiero a questo proposito. Del resto, se quest'uso della voce *realtà* può parere inesatto, la nostra interpretazione vien confermata dagli altri passi che abbiamo riferiti e da quelli che riferiremo in appresso. E a tórre ogni dubbio basterebbe il seguente: « L'être absolu... renfermant « dans son sein le moi et le non-moi fini, et formant pour ainsi dire le « fond identique de toute chose, un et plusieurs tout à la fois, un par la « substance, plusieurs par les phénomènes, s'apparaît à lui-même dans « la conscience humaine [1]. » La realtà è dunque la sostanza divina, distinguibile dai fenomeni che non sono reali, perchè non fanno *l'essenza delle cose*, nè possono sussistere da sè.

Dopo un parlar così chiaro, il sig. Cousin esclama: « Est-il permis « d'espérer que puisqu'il n'est pas encore question de la nature, ni « même de l'humanité, on voudra bien ne pas traiter la théorie précé« dente de panthéisme? Le panthéisme est aujourd'hui l'épouvantail des « imaginations faibles [2]. » Noi chiameremo all'incontro, se ci sia lecito lo sperare che il sig. Cousin mostri il vizio della nostra interpretazione; e, quando sia fondata, ch'egli ripudii con sincerità le dottrine e il linguaggio del panteismo? Il quale, se è lo spauracchio delle immaginazioni deboli, non può essere certamente lo scudo e il propugnacolo degl'ingegni forti.

Ma il nostro assunto non sarebbe compiuto, se non togliessimo eziandio al sig. Cousin quei sutterfugi, a cui fece ricorso o può ricorrere per mitigare l'eterodossia delle sue dottrine. Dirà forse che nel considerare il finito, il moltiplice, il mutabile, l'uomo, la natura, l'universo come un'appartenenza divina, egli altro non intende che di professare la dottrina degli scrittori ortodossi, i quali affermano le perfezioni delle cose create sussistere in Dio per modo eminente e inescogitabile? Ma se l'avesse intesa per questo verso, perchè non usare il linguaggio comune? Perchè parlare a modo dei panteisti? Perchè sfuggire ogni menomo cenno che potesse ridurre i suoi sentimenti a sentenza cattolica? Perchè esporre chi legge al pericolo di un errore inevitabile, quando gli

[1] *Cours de phil. de l'an* 1818, *publié par Garnier*. Paris, 1836, leçon 6, p. 56.
[2] *Introd. loc. sup. cit.*

sarebbe stato sì facile il premunirli contro di esso? Perchè dire che, *si Dieu n'est pas tout, il n'est rien*, ch'egli è *le fond de toute chose*, ch'egli è in un tempo *Dièu, nature et humanité*, e cento altre cose su questo andare, come si vede nei passi citati, e in più altri che citeremo? Puossi egli immaginare un linguaggio più inesatto o più improprio di questo, s'egli voleva solo proporre e mettere in sodo la dottrina comune? Ma v'ha di più: non solo il sig. Cousin non accenna a questa dottrina, ma la ripudia positivamente; e la ripudia, non già con un solo de' suoi pronunziati, ma con molti. Come, per esempio, ammettendo in Dio una varietà distinta dall' unità e in opposizione con essa; giacchè il modo eminente, con cui, secondo i cattolici, le perfezioni create appartengono alla divina natura, è semplicissimo e rimoto da ogni moltiplicità e composizione. Se si eccettuano le relazioni divine, note non già per ragione, ma per rivelazione, tutto ciò che in Dio si trova è assolutamente uno: la varietà non ci sussiste come varietà, ma come unità semplicissima; giacchè nella varietà consistono i limiti, e nei limiti l'imperfezione; laddove, secondo il sig. Cousin, v' ha nell'Ente assoluto una varietà effettiva all'unità contrapposta. S'egli non l'intende per questo verso, tutto quel suo discorso sulla triplicità divina è un guazzabuglio di parole senza costrutto. Oltre che, la triplicità dell'intelligenza divina venendo da lui pareggiata a quella della coscienza umana, e questa seconda triplicità essendo reale, se ne inferisce altrettanto riguardo alla prima. Egli ripudia eziandio la dottrina ortodossa, affermando l'unità di sostanza; imperocchè, se non v'ha sostanza, oltre quella dell'Ente assoluto, i fenomeni sono modificazioni divine, e sussistono in Dio formalmente e non già eminentemente. La ripudia finalmente nei termini più solenni, quando considera come parti divine l'uomo ed il mondo presi nella loro realtà e concretezza; il che egli fa in più luoghi, fra i quali il seguente mi pare definitivo.

L'Autore chiama a disamina la celebre triade alessandrina. « Voilà, « messieurs, » dic'egli, « la trinité alexandrine, Dieu en soi, Dieu com« me intelligence, Dieu comme puissance. On ne voit pas facilement ce « qui manque à cette théodicée; cependant elle renferme dans son sein « une erreur fondamentale. » Forse questo errore è il noto panteismo di Plotino e de' suoi discepoli? Guardivi il cielo dal pensarlo; gli Alessandrini all'incontro l'hanno sbagliata, perchè nón furono abbastanza panteisti. Eccone le prove. « Dieu, comme intelligence, admet en soi « une division; [illegible] qu'en se prenant comme objet de « sa propr[illegible] de l'intelligence introduit néces« sairemc[illegible] de la

« pensée, caractère de la conscience. Ou il faut se résigner à un Dieu « sans conscience, ou il faut consentir à la dualité dans l'unité primi- « tive. Il y a plus: Dieu n'est puissance, puissance productive, qu'à la « condition de produire indéfiniment; la puissance introduit donc encore « dans l'agent qui la possède et l'exerce, la multiplicité indéfinie. Mais « le Dieu d'Alexandrie avait été posé d'abord comme l'unité absolue. « Quand donc la philosophie d'Alexandrie lui ajoute sagement l'intelli- « gence et la puissance, elle ajoute la dualité et la multiplicité à l'unité. « Je le répète, la pensée et la puissance engendrent nécessairement la « dualité et la multiplicité. » Questa è la ripetizione della dottrina già esposta nei passi sovrallegati; se non che, essa qui è tanto più acconcia al nostro proposito che vien recata in mezzo per corroborare e giustificare il panteismo dei neoplatonici. Ma seguitiamo: fin qui la dottrina di Alessandria, secondo il sig. Cousin, è irreprensibile. « Or voici le principe « de toute erreur dans l'école d'Alexandrie: selon elle, la multiplicité, « la diversité et la dualité qui commence la diversité, est inférieur à « l'unité absolue; d'où il suit que Dieu comme être pur, comme substance, « est supérieur à Dieu comme cause, comme intelligence et comme puis- « sance; d'où il suit, en général, que la puissance et l'action, l'intelligence « et la pensée, sont inférieures à l'existence en soi, à l'unité absolue. « Là est le principe de toute erreur, le principe qui, dans ses consé- « quences, a entraîné toutes les aberrations de l'école d'Alexandrie. Non, « messieurs, il n'est pas vrai que l'unité soit supérieure à la dualité et « à la multiplicité, quand la multiplicité et la dualité dérivent de l'unité « et s'y rattachent. Car qu'est-ce que la dualité et la multiplicité pro- « duites par l'unité, sinon la manifestation de l'unité? Une unité qui ne « se développerait pas en dualité et en multiplicité ne serait qu'une unité « abstraite. Ou l'unité est purement abstraite, et elle est comme si elle « n'était pas; ou elle est réelle, et elle ne peut pas ne pas se dévelop- « per en dualité et en multiplicité. Si Dieu n'est que l'être en soi, il est « comme s'il n'était pas; et s'il est réellement, s'il est à la fois et com- « me substance et comme cause, comme essence à la fois et comme in- « telligence et puissance, il ne peut pas ne pas se développer: or tout « développement sort de l'unité; mais il ne la dissout pas, il la mani- « feste [1]. » Non considero in queste parole ciò che si afferma intorno alla necessità della creazione; della quale discorrerò fra poco. Mi basta il notare che la moltiplicità delle cose mondiali vi è rappresentata come uno sviluppo *dell'unità divina* (questa sola frase è pregna di panteismo),

[1] ... de la phil., leçon 5.

e che il sig. Cousin riprende gli Alessandrini, perchè giudicarono la prima sottostante alla seconda. Dunque, secondo lui, la varietà dei fenomeni pareggia in eccellenza l'unità divina, perchè la sostanza di quelli è identica alla sostanza di questa. Dunque la varietà non esiste solo eminentemente nell' unità divina, poichè è un' esplicazione e una produzione necessaria di essa. Dunque quel modo eminente, per cui, giusta i cattolici, le creature sussistono nel Creatore, non basta a salvare l'essenza divina, come quella che *non sarebbe reale*, che *sarebbe come se non fosse*, se non si sparpagliasse al di fuori in una varietà immensa coll' atto produttivo od emanativo dei fenomeni.

Ma se rimanesse ancor qualche dubbio che questa varietà gareggiante di perfezione coll' unità divina sia lo stesso mondo fenomenale nella sua concretezza, il sig. Cousin ce lo toglie col progresso del suo discorso. « Savez-vous quelle est la conséquence immédiate de l'erreur que je viens « de vous signaler, et qui se trouvera plus d'une fois sur notre route? « L'intelligence et la puissance, engendrant la dualité et la diversité, sont « déclarées inférieures à l'être en soi. Or qu'est-ce que le monde? Le monde « des Alexandrins n'est pas une simple formation, comme le monde du « stoïcisme; c'est une vraie création, une création de Dieu. » (Non inganni il lettore le voci occorrenti di *creazione* e di *creare*; poichè in un' esposizione del panteismo alessandrino esse non possono significare altro che una emanazione o produzione di semplici modi o fenomeni). « Donc le « monde des Alexandrins est plein d'intelligence et de vie; il est beau, « harmonieux, immortel, comme celui qui l'a fait. Mais en même temps « il est clair qu'il est plein de diversité et de multiplicité; il est donc « au-dessous de l'unité. Donc le monde, tout beau et harmonieux qu'il « est, est un développement inférieur à son principe; le monde, la créa- « tion est une chute. Si les Alexandrins eussent été conséquents, ils eus- « sent été jusqu'à dire que Dieu eût mieux fait de ne pas créer le monde, « alors il leur eût fallu accuser Dieu et sa nature, car nous avons vu « que cette nature est précisément telle, qu'étant intelligence et puis- « sance aussi bien qu'unité et cause, aussi bien que substance, elle ne « pouvait pas ne pas projeter hors d'elle-même la variété et le monde. « Jugez donc quelle absurdité d'attaquer l'optimisme alexandrin comme « excessif et trop absolu; je lui reprocherai au contraire d'être si im- « parfait, qu'à la rigueur, selon moi, il se résout en pessimisme. Car si « le monde, comme venant de Dieu, est bien fait, c'est une chute pourtant « selon les Alexandrins, d'où il suit qu'il eût mieux été qu'il ne fût pas « du tout, et certes ce n'est pas le véritable optimisme; mais pour ar- « river à celui-là, il fallait à la philosophie le christianisme, dix sept

« siècles et Leibnitz [1]. » Lasciando stare le inesattezze storiche intorno all'ottimismo leibniziano, e l'ardita sentenza che fa Cristo complice del panteismo, chi non vede che se i neoplatonici errarono, secondo i canoni della dottrina panteistica, a dire che *la création est une chute*, ciò accadde perchè il mondo a Dio si pareggia? E qui non si tratta già di un mondo virtuale, ma del mondo bello ed effettivo; si tratta del mondo fenomenale emanato o prodotto dalla causa prima che gli Alessandrini ebbero il torto di riputar men prestante ed eccellente del suo autore. Dunque il mondo s'immedesima con Dio; e la deificazione sostanziale del creato che cos'è se non il panteismo?

La giustificazione che abbiamo posto in bocca al sig. Cousin, e la cui vanità è chiarissima, altro non è che un nostro presupposto; quella che séguita vien messa innanzi positivamente dall'illustre Autore. Siccome il perno del panteismo è l'unità di sostanza, il sig. Cousin si è accorto che, a purgarsi di quella nota, gli era d'uopo provare, sè non aver mai posta in dubbio la moltiplicità sostanziale. Tal è il partito ch'egli elegge nell'ultima edizione de' Frammenti. « Je ne veux pas poser la plume, » dic'egli, « sans répondre encore brièvement à des attaques d'une tout « autre nature, dont la persistance, malgré toutes mes explications, me « prouve, qu'il peut y avoir quelque chose à changer au moins dans « l'expression de ma pensée. » Questo principio di modesta condiscendenza fa onore al sig. Cousin: speriamo ch'egli la recherà più oltre, e confesserà che l'errore consiste non già nelle frasi, ma nelle dottrine. « Je veux parler de cette vague accusation de panthéisme. » Mi pare che la mia accusa non potrebbe esser meglio fondata e determinata, come quella che vien espressa colle parole medesime dell'Autore. « Je « veux parler de cette vague accusation de panthéisme, que j'ai souvent « confondue, et avec laquelle j'en veux finir. » Io desidero in questa occorrenza di essere confuso; poichè la mia confusione mostrerebbe ch'io mi son male apposto, e che il panteismo ha fra gli uomini onorati ed ingegnosi un fautore di meno che io non credeva; e in questo caso mi recherei la perdita a guadagno. Ma se il sig. Cousin preferisce di confondermi col suo silenzio, la disputa finirà ancor più presto. « Cette ac- « cusation se fonde sur les deux propositions suivantes, que l'on m'attri- « bue: 1.° Il y a une seule et unique substance, dont le moi et le non- « moi ne sont que des modifications; 2.° la création du monde est né- « cessaire. Or je déclare rejeter absolument et sans réserve ces deux

[1] *Cours de l'hist. de la phil.*, leçon 8.

« propositions, au sens faux et dangereux qu'il a plu de leur donner [1]. » Questa protesta appagherebbe ogni discreto lettore, se non fosse stampata in fronte ad un libro, dove il contrario s'insegna espressamente. Se l'illustre Autore confessa che *vi può essere almeno qualcosa da mutare nella espressione de' suoi pensieri,* perchè non ritoccare il suo libro prima di ristamparlo? Perchè lasciarvi tante frasi atte a sviare i lettori, sovrattutto trattandosi di un'opera indirizzata ai giovani studiosi? Non è forse approvato dall'uso che uno scrittore nel ripubblicare i suoi libri, gli mandi fuor migliorati e corretti? E se tali emendazioni si sogliono fare lodevolmente eziandio nelle cose che meno importano, e perfino nella lingua e nello stile, non è uno stretto dovere di darvi opera, quando si tratta di materie gravissime, di filosofia, di morale, di religione?

Ma veggiamo se la chiosa, con cui il sig. Cousin spiega le proprie parole per cessare da sè quella doppia accusa, e le ragioni che arreca a tal effetto, reggano a martello. Cominciamo dalla prima. « Dans « les rares endroits où j'ai parlé de la substance unique, il faut entendre ce mot de substance, non dans son acception ordinaire, mais comme l'ont entendu Platon, les plus illustres docteurs de l'Église et la « Sainte Écriture dans la grande parole: *Je suis celui qui suis* [2]. » Non si addice al mio intento l'entrare in quistioni di storia filosofica, nè l'esaminar se Platone usi veramente il linguaggio che il sig. Cousin gli attribuisce. Quanto agl'*illustri dottori della Chiesa,* sarebbe curioso saper quali siano, e il leggere que' loro testi che fanno a questo proposito. Ma io sono inclinato a credere che l'Autore confonda in questo luogo la voce di *ente* con quella di *sostanza*, com'egli fa, interpretando il passo dell'Esodo, dove certo non si parla di sostanza. Ora queste due voci, e le idee da esse rappresentate, sono diverse. Quanto a sè, egli confessa di aver parlato della sostanza unica, pigliando la voce sostanza giusta l'intendimento platonico; ma ciò afferma essergli avvenuto in pochi luoghi (*rares endroits*) Ora, i passi che abbiamo recati e quelli che recheremo non sono pochi; anzi mi paiono più ampi, efficaci e frequenti di quelli nei quali si potrebbe credere che il detto vocabolo abbia il senso ordinario. Egli scan [illegible] sto caso la generalità colle eccezioni. « Évidemment, » egli [illegible] il est alors question de la « substance qui existe d'une [illegible] ue et [illegible], et il est bien « certain qu'il n'y a et qu'il [illegible] substance de « cette nature [3]. » Il peccat [illegible] to della so-

[1] *Fragm. phil.*, tom. I, p. XI
[2] *Ibid.*, p. XIX, XX.
[3] *Ibid.*

stanza assoluta come di una sostanza unica, ma nell'aver detto e ripetuto in cento guise che fuori della sostanza assoluta e unica non vi sono sostanze; nell'aver detto e ripetuto che il concetto di sostanza, preso in modo generico esclude essenzialmente la moltiplicità. In tutti questi luoghi, se il sig. Cousin avesse tolta la voce sostanza in quel senso che chiama platonico, e non genericamente, il suo dire si ridurrebbe a questo: *fuori della sostanza assoluta e unica non vi sono altre sostanze uniche e assolute;* ma chi vorrà credere che il nostro Autore sia capace di discorrere a questa foggia? Dunque, quando afferma che fuori della sostanza assoluta e unica non vi ha sostanza, egli piglia questo vocabolo nel senso ordinario, e la sua sentenza è manifestamente panteistica.

Se il sig. Cousin avesse usata la maniera di parlare che si aggiudica, egli sarebbe tuttavia colpevole di una improprietà assai grave; giacchè quando uno scrittore piglia una dizione in due diversi, anzi opposti significati, egli dee, per cessare ogni equivoco, avvertirne espressamente i lettori. Ora in tutti gli scritti del sig. Cousin non v'ha il menomo cenno di questo: egli adopera sempre la voce sostanza, come se un concetto unico e invariabile significasse. Anzi v'ha di più: egli dice espressamente che il concetto di sostanza è unico, ed esclude coi termini più chiari e più risoluti ogni altro intendimento di questo vocabolo. Questa esclusione si trova già menzionata in alcuni dei passi sovrascritti; ma ce ne sono molti altri ancor più positivi, nei quali l'Autore non poteva parlar meglio per annullare le proprie giustificazioni. Eccone alcuni che ho scelto a caso; perchè la sola cosa che mi dia impaccio nel combattere il sig. Cousin colle sue proprie parole, è l'abbondanza dei testi. « Parmi les lois de « la pensée données par la psychologie, les deux lois fondamentales, qui « contiennent toutes les autres, la loi de causalité, et la loi de substance, « irrésistiblement appliquées à elles-mêmes, nous élèvent directement « à leur cause et à leur substance; et comme elles sont absolues, « elles nous élèvent à une cause absolue et à une substance abso- « lue [1]. » Qui la voce *sostanza* è pigliata nel senso più universale, poichè vi suona appunto come nella proposizione espressiva del principio di sostanza. Il quale si può significare in questi termini: *le qualità non possono sussistere senza una sostanza,* ed è, secondo il sig. Cou-[illegible] uno degli assiomi fondamentali della ragione umana; dottrina ripe-[illegible] quasi tutte le opere del francese filosofo. Ora in questo assioma [illegible] sostanza è presa secondo l'intenzione più generale; giacchè altri-[illegible]incipio non sussisterebbe, e lo spirito umano non potrebbe

[1] [illegible] I. p. 63.

conchiudere dalle modificazioni delle cose ad una realtà sostanziale. Si tratta adunque di vedere se la sostanza, presa come suona nel principio di sostanza, si diversifichi o no dalla sostanza intesa nel senso che vien chiamato platonico dall'illustre Autore; giacchè se non si differenzia, la sostanza generica è la sostanza assoluta, e il panteismo è inevitabile. In uno dei primi Corsi del sig. Cousin, testè divulgato da un suo discepolo, il principio di sostanza è preso manifestamente in senso panteistico [1]; e benchè questa compilazione sia autorevole, come quella che venne, credo, approvata dall'illustre professore, tuttavia amo meglio di fondarmi sulle parole immediate di esso. Seguitiamo dunque a leggere il luogo suddetto dei Frammenti: « Une substance absolue doit être unique « pour être absolue: deux absolus sont contradictoires, et l'absolue « substance est une ou n'est pas. On peut même dire que toute substance « est absolue en tant que substance et par conséquent une; car des « substances relatives détruisent l'idée même de substance, et des sub- « stances finies, qui supposent au delà d'elles une substance encore à la- « quelle elles se rattachent, ressemblent fort à des phénomènes. L'unité « de la substance dérive donc de l'idée même de la substance, laquelle « dérive de la loi de substance [2]. » Ora io argomento così. L'idea della sostanza unica, l'idea della sostanza che vien distrutta dal presupposto di sostanze relative, è identica, secondo l'illustre Autore, all'idea che costituisce il principio di sostanza. Ora l'idea che costituisce questo principio, è l'idea della sostanza generica, della sostanza in universale. Dunque l'idea della sostanza unica è identica all'idea di sostanza in universale, e perciò non v'ha alcuna sostanza fuori della sostanza unica. Che l'idea poi costitutiva del principio di sostanza sia quella di sostanza in universale, apparisce da ciò che nel caso contrario non si potrebbe usare esso principio per dedurre la realtà sostanziale dall'esistenza delle qualità di un oggetto, come fanno tutti i filosofi, e segnatamente il sig. Cousin in vari luoghi delle sue opere.

Due sole frasi nel brano allegato possono fare qualche difficoltà. *On peut même dire,* così parla l'Autore, *que toute substance est absolue en tant que substance. Des substances finies,* egli aggiunge, *ressemblent fort à des phénomènes.* Queste locuzioni arrecano un certo temperamento alla sentenza suddetta, e paiono rimuoverne quel senso assoluto e preciso che noi vogliamo darle. Ma chi non vede che questa è una mera industria dello scrittore per mitigare la crudezza e il pericolo del pan-

[1] *Cours de phil. de l'an 1818, publié par Garnier*, leçon 6, p. 49-57.
[2] *Fragm. phil.*, tom. I, p. 81

teismo ch'egli professa? Nè lo credo con ciò di calunniarlo; giacchè il suo panteismo risulta con tanta evidenza, da tanti luoghi e così capitali della sua dottrina che il porlo in dubbio, a cagione di qualche vaga e breve clausula, sarebbe ridicolo. Non v'ha partigiano dell'errore che non cerchi di palliare in qualche modo l'assurdità delle proprie dottrine agli occhi degli altri, e talvolta anco a sè stesso. Ma vuoi una regola che non falla, per distinguere i temperamenti sinceri dalle industrie oratorie degli scrittori? Chiedi loro che ti dicano con precisione in che consista quella tara che sono astretti di dare alle proprie parole; che ti spieghino, verbigrazia, perchè quella tal cosa somiglia e non è, ovvero si può dire in un certo modo e non assolutamente. Se non ti possono rispondere in termini chiari e determinati, senza darsi della scure in su' piedi, non ti lascierai puerilmente ingannare dai loro rettorici artifizi.

Ma il sig. Cousin si priva altrove egli stesso di quel piccolo e debole appiglio, e dichiara il suo pensiero per forma che toglie ai più animosi il coraggio di difenderlo. « Dans tout objet il y a du phénomène, si « dans tout objet il y a de l'individuel, du variable, du non essentiel, « car toutes ces idées équivalent à celle de phénomène; et dans tout « objet il y a de la substance, s'il y a de l'essentiel et de l'absolu, l'absolu « étant ce qui se suffit à soi-même, c'est-à-dire équivalent à la substance. « Je ne veux pas dire que tout objet ait sa substance propre, individuelle; « car je dirais une absurdité; substantialité et individualité étant des no- « tions contradictoires. L'idée d'attacher une substance à chaque objet, con- « duisant à une multitude infinie de substances, détruit l'idée même de « substance; car la substance étant ce au delà de quoi il est impossible « de rien concevoir relativement à l'existence, doit être unique pour « être substance. Il est trop clair que des milliers de substances qui se « limitent nécessairement l'une l'autre ne se suffisent point à elles-mêmes, « et n'ont rien d'absolu et de substantiel. Or ce qui est vrai de mille, « est vrai de deux. Je sais que l'on distingue les substances finies de la « substance infinie; mais des substances finies me paraissent fort res- « sembler à des phénomènes, le phénomène étant ce qui suppose néces- « sairement quelque chose au delà de soi, relativement à l'existence. « Chaque objet n'est donc pas une substance; mais il y a de la substance « dans tout objet, car tout ce qui est ne peut être que par son rapport « à *celui qui est celui qui est*, à celui qui est l'existence, la substance « absolue. C'est là que chaque chose trouve sa substance; c'est par là que « chaque chose est substantiellement; c'est ce rapport à la substance qui « constitue l'essence de chaque chose. Voilà pourquoi l'essence de chaque « chose ne peut être détruite par aucun effort humain, ni même supposée

« détruite par la pensée de l'homme; car pour la détruire, il faudrait dé-
« truire ou supposer détruit l'indestructible, l'être absolu qui la constitue.
« Mais si chaque chose a de l'absolu et de l'éternel par son rapport à
« la substance éternelle et absolue, elle est périssable et changeante, elle
« change et périt à tout moment par son individualité, c'est-à-dire par
« sa partie phénoménale, laquelle est dans un flux et un reflux perpé-
« tuel. D'où il suit que l'essence des choses ou leur partie générale est
« ce qu'il y a de plus réel et de plus caché, et que leur partie indivi-
« duelle où paraît triompher leur réalité, est ce qu'il y a véritablement
« de plus apparent et de moins réel [1]. »

L'illustre Autore confonde qui tre cose distintissime, cioè l'Ente assoluto, l'idea delle sostanze create e l'esistenza di esse sostanze. L'Ente, in cui tutto esiste, l'idea eterna delle esistenze, e le esistenze medesime, al parere di lui, sono tutt'uno. La vera filosofia c'insegna che l'Ente è presente e intimo alle cose, poichè le crea del continuo; che le idee eterne e archetipe degli oggetti creati o possibili sussistono nell'Ente assoluto; ma che le copie di queste idee, cioè le sostanze create con tutte le modificazioni loro, benchè indivise dall'Ente o dalle idee, in quanto non possono starne senza, non sono esse idee nè esso Ente. Se si toglie questa distinzione, e le sostanze esistenti si confondono coll'idea eterna di esse, o coll'Ente che le intende e produce, si riesce di necessità al panteismo. Tal è la dottrina del sig. Cousin nel passo allegato. S'egli ci ripete che le sostanze finite gli paiono *fort ressembler à des phénomènes*, questa frase indirizzata *ad hominem* contro chi non è panteista, non dee fare scrupolo a nessuno, che guardi al contesto. Imperocchè vi si dice chiaro che l'ammettere più sostanze è *un'assurdità;* che *la sostanzialità e l'individualità sono nozioni contraddittorie;* che *la moltitudine delle sostanze distrugge l'idea stessa di sostanza*. Dirai forse che ci si parla solo della sostanza nel senso attribuito a Platone? Ma in tal caso l'individuo, contrapposto alla sostanza, dovrebbe corrispondere alla sostanza, secondo il significato comune. Ora ciò non è, nè può essere, quando l'individualità delle cose è *fenomenale*, continuamente *mutabile*, soggetto *ad un flusso e riflusso perpetuo*. Quello adunque che ivi chiamasi individualità delle cose, non è già la loro sostanzialità finita, ma il complesso delle loro p[illegible] [illegible]inseche, sottoposte ad un'assidua vicenda: la sostanzialità lor[illegible] [illegible]sere altro che la sostanza medesima dell'Ente assoluto. [illegible] reale è [illegible] *[illegible]à de quoi il est impossible de rien* [illegible] *[illegible]ment* [illegible]ce; e perciò

[1] *Fragm. phil.*, tom. I, [illegible]

la sostanza moltiplice e finita, la sostanza nel senso consueto dei filosofi, è un concetto illogico e ripugnante.

Questi testi non ti paiono ancora abbastanza schietti e definitivi? Vuoi qualche cosa di più? Or via, il sig. Cousin non ricusa di contentarti, benchè sii, per avventura, un po' troppo schizzinoso e difficile. Nel programma di un Corso sulle verità assolute che è un tessuto di formole scientifiche, nel quale è credibile che l'illustre Autore siasi studiato di esprimere i suoi pensieri nel modo più schietto e preciso, egli stabilisce il principio di sostanza in questi termini: « Toute qualité suppose un « être en qui elle réside, un sujet, une substance [1]. » Nota bene che ivi si discorre della sostanza in universale, e perciò eziandio della sostanzialità propria delle cose create, secondo il comune intendimento dei filosofi. Ciò posto, l'Autore prova che ogni verità dee risedere in un ente, e che quindi le verità assolute vogliono appoggiarsi ad una sostanza della medesima natura, cioè assoluta [2]. « Or si cette substance est absolue, elle « est unique: car si elle n'est pas la substance unique, on peut chercher « encore quelque chose au delà relativement à l'existence; et alors il « s'ensuit qu'elle n'est plus qu'un phénomène relativement à ce nouvel « être, qui, s'il laissait encore soupçonner quelque chose au delà de soi « relativement à l'existence, perdrait aussi par-là sa nature d'être et ne « serait plus qu'un phénomène: le cercle est infini [3]. » Qui non si dice più che le sostanze finite *ressemblent fort à des phénomènes;* ma con maggior precisione che ogni sostanza relativa *ne serait qu'un phénomène.* « Point de substance, ou une seule. Définition de la substance: *Ce qui « ne suppose rien au delà de soi relativement à l'existence* [4]. » La sostanza *unica,* la sostanza *che non suppone nulla al di là di sè stessa relativamente all'esistenza,* è quella stessa che si menziona nel principio di sostanza, e su cui questo principio si fonda. Ora la sostanza, di cui si parla in tal principio, è la sostanza in universale, la sostanza generica, la sola sostanza, onde possa cadere un concetto nello spirito umano. Dunque la sola sostanza che si debba ammettere, è la sostanza unica e assoluta, nel senso attribuito a Platone. « L'unité de la substance dérive « donc de l'idée d'une substance absolue, laquelle est renfermée dans « l'idée même de substance [5]. » Ora l'idea di sostanza non è già l'idea

1 *Fragm. phil.*, tom. I, p. 307.
2 *Ibid.*, p. 312.
3 *Ibid.*
[illegible]
[illegible] 313.

« détruite par la pensée de l'homme; car pour la détruire, il faudrait dé-
« truire ou supposer détruit l'indestructible, l'être absolu qui la constitue.
« Mais si chaque chose a de l'absolu et de l'éternel par son rapport à
« la substance éternelle et absolue, elle est périssable et changeante, elle
« change et périt à tout moment par son individualité, c'est-à-dire par
« sa partie phénoménale, laquelle est dans un flux et un reflux perpé-
« tuel. D'où il suit que l'essence des choses ou leur partie générale est
« ce qu'il y a de plus réel et de plus caché, et que leur partie indivi-
« duelle où paraît triompher leur réalité, est ce qu'il y a véritablement
« de plus apparent et de moins réel [1]. »

L'illustre Autore confonde qui tre cose distintissime, cioè l'Ente assoluto, l'idea delle sostanze create e l'esistenza di esse sostanze. L'Ente, in cui tutto esiste, l'idea eterna delle esistenze, e le esistenze medesime, al parere di lui, sono tutt'uno. La vera filosofia c'insegna che l'Ente è presente e intimo alle cose, poichè le crea del continuo; che le idee eterne e archetipe degli oggetti creati o possibili sussistono nell'Ente assoluto; ma che le copie di queste idee, cioè le sostanze create con tutte le modificazioni loro, benchè indivise dall'Ente e dalle idee, in quanto non possono starne senza, non sono esse idee nè esso Ente. Se si toglie questa distinzione, e le sostanze esistenti si confondono coll'idea eterna di esse, o coll'Ente che le intende e produce, si riesce di necessità al panteismo. Tal è la dottrina del sig. Cousin nel passo allegato. S'egli ci ripete che le sostanze finite gli paiono *fort ressembler à des phénomènes*, questa frase indirizzata *ad hominem* contro chi non è panteista, non dee fare scrupolo a nessuno, che guardi al contesto. Imperocchè vi si dice chiaro che l'ammettere più sostanze è *un'assurdità;* che *la sostanzialità e l'individualità sono nozioni contraddittorie;* che *la moltitudine delle sostanze distrugge l'idea stessa di sostanza*. Dirai forse che ci si parla solo della sostanza nel senso attribuito a Platone? Ma in tal caso l'individuo, contrapposto alla sostanza, dovrebbe corrispondere alla sostanza, secondo il significato comune. Ora ciò non è, nè può essere, quando l'individualità delle cose è *fenomenale*, continuamente *mutabile*, soggetto *ad un flusso e riflusso perpetuo*. Quello adunque che ivi chiamasi individualità delle cose, non è già la loro sostanzialità finita, ma il complesso delle loro proprietà estrinseche, sottoposte ad un'assidua vicenda: la sostanzialità loro non può essere altro che la sostanza medesima dell'Ente assoluto. La sola sostanza reale è *ce au delà de quoi il est impossible de rien concevoir relativement à l'existence;* e perciò

[1] *Fragm. phil.*, tom. I, p. 348, 349, 350.

la sostanza moltiplice e finita, la sostanza nel senso consueto dei filosofi, è un concetto illogico e ripugnante.

Questi testi non ti paiono ancora abbastanza schietti e definitivi? Vuoi qualche cosa di più? Or via, il sig. Cousin non ricusa di contentarti, benchè sii, per avventura, un po' troppo schizzinoso e difficile. Nel programma di un Corso sulle verità assolute che è un tessuto di formole scientifiche, nel quale è credibile che l'illustre Autore siasi studiato di esprimere i suoi pensieri nel modo più schietto e preciso, egli stabilisce il principio di sostanza in questi termini: « Toute qualité suppose un « être en qui elle réside, un sujet, une substance [1]. » Nota bene che ivi si discorre della sostanza in universale, e perciò eziandio della sostanzialità propria delle cose create, secondo il comune intendimento dei filosofi. Ciò posto, l'Autore prova che ogni verità dee risedere in un ente, e che quindi le verità assolute vogliono appoggiarsi ad una sostanza della medesima natura, cioè assoluta [2]. « Or si cette substance est absolue, elle « est unique: car si elle n'est pas la substance unique, on peut chercher « encore quelque chose au delà relativement à l'existence; et alors il « s'ensuit qu'elle n'est plus qu'un phénomène relativement à ce nouvel « être, qui, s'il laissait encore soupçonner quelque chose au delà de soi « relativement à l'existence, perdrait aussi par-là sa nature d'être et ne « serait plus qu'un phénomène: le cercle est infini [3]. » Qui non si dice più che le sostanze finite *ressemblent fort à des phénomènes;* ma con maggior precisione che ogni sostanza relativa *ne serait qu'un phénomène.* « Point de substance, ou une seule. Définition de la substance: *Ce qui « ne suppose rien au delà de soi relativement à l'existence* [4]. » La sostanza *unica,* la sostanza *che non suppone nulla al di là di sè stessa relativamente all'esistenza,* è quella stessa che si menziona nel principio di sostanza, e su cui questo principio si fonda. Ora la sostanza, di cui si parla in tal principio, è la sostanza in universale, la sostanza generica, la sola sostanza, onde possa cadere un concetto nello spirito umano. Dunque la sola sostanza che si debba ammettere, è la sostanza unica e assoluta, nel senso attribuito a Platone. « L'unité de la substance dérive « donc de l'idée d'une substance absolue, laquelle est renfermée dans « l'idée même de substance [5]. » Ora l'idea di sostanza non è già l'idea

1 *Fragm. phil.*, tom. I, p. 307.
2 *Ibid.*, p. 312.
3 *Ibid.*
4 *Ibid.*
5 *Ibid.*, p. 313.

di una specie particolare di sostanze, ma della sostanza in generale; e siccome essa ci rappresenta una sostanza assoluta e unica, ne segue che il concetto delle sostanze relative e moltiplici non ha alcun fondamento, e si riduce ad un mero vocabolo, o ad una larva della immaginazione. Venga ora il sig. Cousin a parlarci dei *rares endroits*, nei quali gli accade di favellare della sostanza unica e assoluta, senza escludere la classe delle sostanze moltiplici e create.

Continuiamo ad esaminare la giustificazione del sig. Cousin. « Jamais « je n'ai dit, ni pu dire, que le moi et le non-moi ne sont que des « modifications d'une substance unique. » Non si tratta delle parole, ma dei concetti. Se l' illustre Autore non disse che l'animo e il mondo siano modificazioni di Dio, disse molte volte che sono Dio, che Dio è tutto, che Dio è la sostanza o la sostanzialità di ogni cosa, che la sostanza è unica, e tutte le altre cose su questo andare che abbiamo veduto. « J'ai « dit cent fois le contraire [1]. » Non mi ricordo di averlo letto una volta sola nelle opere del sig. Cousin; ma non voglio affermare che non vi si trovi. Il sig. Cousin può aver benissimo ripudiata una maniera di parlare, che sa di Spinozismo; poichè egli si protesta di non aderire allo Spinoza. Se non che, egli è assai più spinoziano che non si crede; giacchè l'essenza dello Spinozismo, come di ogni dottrina panteistica, consiste nell'ammettere l'unità di sostanza. Poco importa, quando si è abbracciato questo error capitale, l' usare o no il vocabolo di *modificazione*, per esprimere i fenomeni. D'altra parte non è maraviglia, se il sig. Cousin si crede alieno dallo Spinozismo, poichè abbiam già veduto che ha una idea inesattissima di questo sistema [2]. E ivi medesimo, dove tenta di riscuotersi dall' imputazione di panteismo, egli dice che « le Dieu de Spi« noza . . . . est une pure substance et non pas une cause. La substance « de Spinoza a des attributs plutôt que des effets. Dans le système de « Spinoza, la création est impossible; dans le mien elle est nécessaire [3]. » Il Dio di Spinoza non è certamente una causa creatrice di sostanze, e nè anco di attributi; ma è una causa creatrice di modi, come il Dio del sig. Cousin è una causa creatrice di semplici fenomeni. Il Dio di Spinoza non è una causa libera ; quello del sig. Cousin, come vedremo in breve, non è libero che in apparenza, ed è guidato in effetto da un'invincibile necessità. La creazione delle sostanze è del pari impossibile nei due sistemi; e se il sig. Cousin tiene per necessaria la creazion dei fenomeni,

1 *Fragm. phil.*, tom. I, p. xx.
2 Nella nota ventunesima del primo tomo di questa Introduzione.
3 *Fragm. phil.*, tom. I, p. xx.

lo Spinoza ha per necessaria egualmente la creazione dei modi. Vedesi adunque che non v'ha divario reale fra i due panteismi: le loro discrepanze non sono d'altro che di parole, o riguardano solo certi punti secondarii di ontologia; e in ogni caso il vanto della buona logica non appartiene alla dottrina più recente.

« Si j'ai souvent désigné le moi et le non-moi par le mot de phéno-« mènes, c'est par opposition à celui de substance, entendu au sens « platonicien, et réservé à Dieu; et je ne conçois pourquoi de cette op-« position, qui n'est pas contestée, on a voulu conclure qu'à mes yeux « ces phénomènes n'existaient pas réellement à leur manière, et avec « l'indépendance limitée qui leur appartient [1]? » Ma quando il sig. Cousin fa consistere i fenomeni in quella parte degli oggetti che è assiduamente *variabile*, che è *in un flusso e riflusso perpeluo*, come abbiam veduto, egli non parla certo della loro sostanzialità, e, come dir, del midollo, ma soltanto della loro corteccia, cioè delle modificazioni estrinseche e sensibili. Le quali sono appunto i modi dello Spinoza, e riescono mutabili e fluenti come loro. « Le moi et le non-moi » dice il sig. Cousin in un altro luogo, « tout « en étant substantiels par leur rapport à la substance, sont en eux mê-« mes de simples phénomènes, modifiables comme des phénomènes, « limités comme des phénomènes, s'évanouissant et reparaissant comme « des phénomènes [2]. » Si può egli parlar più chiaro? Qual filosofo ha mai pensato di asserire che le sostanze spirituali o materiali, benchè create, *svaniscano ed appariscano di nuovo*? Questa vicenda incessante che ricorda il flusso di Eraclito, può solo appartenere alla faccia esteriore, alle proprietà delle cose, ed è appunto ciò che s'intende sotto il nome di apparenze e di fenomeni.

« Comment aurais-je pu faire du moi et du non-moi de simples modifi-« cations d'un autre être, quand j'établis partout que ce sont des causes, « des forces, au sens de Leibnitz, et quand toute ma philosophie morale « et politique repose sur la notion du moi, considéré comme une force « essentiellement douée de liberté? Enfin, après avoir si souvent dé-« montré avec Leibnitz et M. de Biran que la notion de cause est le « fondement de celle de substance, pouvais-je croire qu'il me fût nécessaire « de déclarer que le moi et le non-moi, étant des causes et des forces, « sont des substances, et si on veut des substances finies, dès qu'on cesse

[1] *Fragm. phil.*, tom. I, p. xx.
[2] *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 5.

« de prendre le mot d'être et de substance dans la haute acception que « j'ai tout à l'heure rappelée [1]? » La nozione di forza e di causa importa due cose, vale a dire una sostanzialità attuosa, e un complesso di proprietà o modi, che le dànno una certa determinazione. Il panteista non è impacciato a riconoscere l'uomo e le esistenze mondiali come forze e come cause; ma egli distingue la sostanzialità loro attiva e recondita dalle modificazioni fenomeniche, riferendo la prima alla sostanza unica, e considerando le seconde come create o prodotte. Quante volte non abbiamo inteso dire al sig. Cousin che l'animo ed il mondo, per rispetto alla sostanzialità loro, sono il medesimo Ente assoluto? Che non si distinguono da questo e fra loro, se non come semplici fenomeni? Ma io assegno, dic'egli, all'animo umano l'arbitrio come una sua dote; lo tengo dunque per una sostanza distinta. In primo luogo, ciò non proverebbe altro che una felice contraddizione dal suo canto; la quale non sarebbe la sola che si trovi nel suo sistema. Nè egli è il primo filosofo che si studi di conciliare il libero arbitrio col panteismo, il quale oggi non è equivoco in molti filosofi di Germania; e tuttavia parecchi di essi ammettono la libertà. Pochi sono per buona sorte che abbiano l'intrepidità logica dello Spinoza, e non rifuggano d'introdurre un fato universale. In secondo luogo io chieggo se il sig. Cousin sia davvero indeterminista? Lo è certo nelle parole; ma si tratta di sapere se lo sia in effetto, e coerentemente alla propria dottrina. Ora egli non è indeterminista riguardo a Dio, come vedremo fra pochi istanti. Resta adunque che lo sia rispetto all'uomo. Ma come conciliare la libertà umana con quel fatalismo storico ch'egli stabilisce nella sua introduzione alla storia della filosofia [2]? Se « la Providence n'a pas seulement permis, si elle a or- « donné (car la nécessité est le caractère propre et essentiel qui partout « la manifeste) que l'humanité eût un développement régulier [3], » come si possono stimar libere le azioni degl'individui, onde risulta la storia e il progresso del genere umano? Non ignoro che, giusta i principii del vero teismo, l'indirizzo divino delle nostre operazioni, e il regno della Providenza sulla terra, si accordano perfettamente colla libertà degli uomini. So che il sig. Cousin abbraccia questa sentenza per salvare l'arbitrio umano, e disapprova il parer volgare che confonde la necessità della storia col fato della natura [4]. Ma ciò che è plausibile secondo gli ordini del teismo ortodosso, diventa assurdo in quelli del panteismo; im-

[1] *Fragm. phil.*, tom. I, p. xx, xxi.
[2] Vedi in ispecie la lezione settima e le seguenti.
[3] *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 7.
[4] *Ibid.*

perocchè se Iddio non è libero (e non è, secondo i panteisti e il sig. Cousin), come l'uomo può esserlo? L'atto libero essendo un'operazione della sostanza attiva, e la sostanzialità dell'animo umano, giusta i panteisti e il sig. Cousin, essendo la stessa sostanza divina, e la sostanza divina essendo incalzata dalla necessità in tutte le sue operazioni, come mai l'uomo o qualsivoglia altra creatura, potrà operare liberamente? Si dirà forse che la libertà dell'animo ha radice in esso come semplice fenomeno? Ma come ciò può stare, se il principio della libertà è quel non so che d'identico e d'invariabile, da cui emerge la personalità nostra, laddove il fenomeno si muta assiduamente? Perciò, se si discorre a filo di logica, seguendo i principii del sig. Cousin, la libertà umana non può essere altro che un'apparenza, come la contingenza generale del mondo; il quale ci par contingente nella sua entità fenomenica, benchè sia una necessaria esplicazione della causa assoluta. Nello stesso modo la volizione umana, essendo sostanzialmente un atto divino, dee essere governata dalla necessità; ma ci sembra libera, quando la disgiungiamo mentalmente dal suo principio, e la consideriamo come un semplice fenomeno. Non affermo, lo ripeto, che tal sia la mente dell'illustre Autore; ma tali certo sono le conseguenze della sua dottrina, ch'egli non ha sempre dissimulate, come vedremo a suo luogo. Nel resto, qualunque siasi la sua opinione su di ciò, egli è contrario a ogni regola della sana critica il voler giudicare di un sistema complessivo e ontologico da un punto di psicologia, e fare stima di tutta una teorica da un semplice corollario. Dalle cose dette e da quelle che seguiranno si scorge che il sig. Cousin professa espressamente il panteismo: l'affermare il contrario in virtù di una deduzione stiracchiata che si fonda in un semplice accessorio, è affatto irragionevole. A questo ragguaglio, non si troverebbe un solo panteista antico, nè moderno; giacchè tutti più o meno si contraddicono, e il non contraddirsi è privilegio di chi professa il vero. Lo stesso Spinoza che è pure il più rigoroso e logico di tutti i panteisti, ripugna a sè stesso appunto in ciò che concerne la libertà delle azioni umane; il che fu già avvertito da un valente psicologo della età nostra [1].

« Au reste si cette expression de substances finies peut aller au-de-
« vant d'honnêtes scrupules, je consens bien volontiers à l'ajouter à celle
« de phénomènes et de forces. appliquée à la nature et à l'homme. Il
« vaut cent fois mieux éclaircir ou réformer un mot, même sans néces-
« sité, que de courir le risque de scandaliser un seul de nos sembla-

[1] JOUFFROY, *Cours de droit nat.*, leçon 6. Paris, 1835, tom. I, p. 182, 183, 184.

« de prendre le mot d'être et de substance dans la haute acception que « j'ai tout à l'heure rappelée [1]? » La nozione di forza e di causa importa due cose, vale a dire una sostanzialità attuosa, e un complesso di proprietà o modi, che le danno una certa determinazione. Il panteista non è impacciato a riconoscere l'uomo e le esistenze mondiali come forze e come cause; ma egli distingue la sostanzialità loro attiva e recondita dalle modificazioni fenomeniche, riferendo la prima alla sostanza unica, e considerando le seconde come create o prodotte. Quante volte non abbiamo inteso dire al sig. Cousin che l'animo ed il mondo, per rispetto alla sostanzialità loro, sono il medesimo Ente assoluto? Che non si distinguono da questo e fra loro, se non come semplici fenomeni? Ma io assegno, dic'egli, all'animo umano l'arbitrio come una sua dote; lo tengo dunque per una sostanza distinta. In primo luogo, ciò non proverebbe altro che una felice contraddizione dal suo canto; la quale non sarebbe la sola che si trovi nel suo sistema. Nè egli è il primo filosofo che si studi di conciliare il libero arbitrio col panteismo, il quale oggi non è equivoco in molti filosofi di Germania; e tuttavia parecchi di essi ammettono la libertà. Pochi sono per buona sorte che abbiano l'intrepidità logica dello Spinoza, e non rifuggano d'introdurre un fato universale. In secondo luogo io chieggo se il sig. Cousin sia davvero indeterminista? Lo è certo nelle parole; ma si tratta di sapere se lo sia in effetto, e coerentemente alla propria dottrina. Ora egli non è indeterminista riguardo a Dio, come vedremo fra pochi istanti. Resta adunque che lo sia rispetto all'uomo. Ma come conciliare la libertà umana con quel fatalismo storico ch'egli stabilisce nella sua introduzione alla storia della filosofia [2]? Se « la Providence n'a pas seulement permis, si elle a or- « donné (car la nécessité est le caractère propre et essentiel qui partout « la manifeste) que l'humanité eût un développement régulier [3], » come si possono stimar libere le azioni degl'individui, onde risulta la storia e il progresso del genere umano? Non ignoro che, giusta i principii del vero teismo, l'indirizzo divino delle nostre operazioni, e il regno della Providenza sulla terra, si accordano perfettamente colla libertà degli uomini. So che il sig. Cousin abbraccia questa sentenza per salvare l'arbitrio umano, e disapprova il parer volgare che confonde la necessità della storia col fato della natura [4]. Ma ciò che è plausibile secondo gli ordini del teismo ortodosso, diventa assurdo in quelli del panteismo; im-

[1] *Fragm. phil.*, tom. I, p. xx, xxi.
[2] Vedi in ispecie la lezione settima e le seguenti.
[3] *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 7.
[4] *Ibid.*

perocchè se Iddio non è libero (e non è, secondo i panteisti e il sig. Cousin), come l'uomo può esserlo? L'atto libero essendo un'operazione della sostanza attiva, e la sostanzialità dell'animo umano, giusta i panteisti e il sig. Cousin, essendo la stessa sostanza divina, e la sostanza divina essendo incalzata dalla necessità in tutte le sue operazioni, come mai l'uomo o qualsivoglia altra creatura, potrà operare liberamente? Si dirà forse che la libertà dell'animo ha radice in esso come semplice fenomeno? Ma come ciò può stare, se il principio della libertà è quel non so che d'identico e d'invariabile, da cui emerge la personalità nostra, laddove il fenomeno si muta assiduamente? Perciò, se si discorre a filo di logica, seguendo i principii del sig. Cousin, la libertà umana non può essere altro che un'apparenza, come la contingenza generale del mondo; il quale ci par contingente nella sua entità fenomenica, benchè sia una necessaria esplicazione della causa assoluta. Nello stesso modo la volizione umana, essendo sostanzialmente un atto divino, dee essere governata dalla necessità; ma ci sembra libera, quando la disgiungiamo mentalmente dal suo principio, e la consideriamo come un semplice fenomeno. Non affermo, lo ripeto, che tal sia la mente dell'illustre Autore; ma tali certo sono le conseguenze della sua dottrina, ch'egli non ha sempre dissimulate, come vedremo a suo luogo. Nel resto, qualunque siasi la sua opinione su di ciò, egli è contrario a ogni regola della sana critica il voler giudicare di un sistema complessivo e ontologico da un punto di psicologia, e fare stima di tutta una teorica da un semplice corollario. Dalle cose dette e da quelle che seguiranno si scorge che il sig. Cousin professa espressamente il panteismo: l'affermare il contrario in virtù di una deduzione stiracchiata che si fonda in un semplice accessorio, è affatto irragionevole. A questo ragguaglio, non si troverebbe un solo panteista antico, nè moderno; giacchè tutti più o meno si contraddicono, e il non contraddirsi è privilegio di chi professa il vero. Lo stesso Spinoza che è pure il più rigoroso e logico di tutti i panteisti, ripugna a sè stesso appunto in ciò che concerne la libertà delle azioni umane; il che fu già avvertito da un valente psicologo della età nostra [1].

« Au reste si cette expression de substances finies peut aller au-de-
« vant d'honnêtes scrupules, je consens bien volontiers à l'ajouter à celle
« de phénomènes et de forces, appliquée à la nature et à l'homme. Il
« vaut cent fois mieux éclaircir ou réformer un mot, même sans néces-
« sité, que de courir le risque de scandaliser un seul de nos sembla-

[1] JOUFFROY, *Cours de droit nat.*, leçon 6. Paris, 1835, tom. I, p. 182, 183, 184.

« bles [1]. » Perchè adunque non *ha egli aggiunta* quella locuzione? Perchè non *ha dichiarato o riformato la parola* di cui si tratta? Perchè ha ristampato l' antico testo, senza mutarvi, senza correggervi pure una sillaba? Pretendere che il vizio delle sue dottrine si riduca a qualche parola, è già cosa ridicola: confessare il debito di emendarsi nell' atto stesso che si reitera la colpa commessa, sarebbe un partito ancor più ridevole, se non meritasse più grave biasimo. Quella protesta poi di non volere scandalizzare il prossimo, e quella divota allusione al precetto evangelico, messe innanzi in questo caso, potrebbero far ricordare il protagonista di una celebre commedia del Molière, se il paragone non ci fosse vietato dal nobile animo dell' Autore.

Passiamo al secondo articolo, su cui versa la discolpa del sig. Cousin. « Reste la nécessité de la création. A la réflexion, je trouve moi-même « cette expression assez peu révérencieuse envers Dieu, dont elle a l'air « de compromettre la liberté, et je ne fais pas la moindre difficulté de « la retirer; mais en la retirant je la dois expliquer [2]. » Anche qui si tratta di una semplice *espressione*; anche qui si afferma di rivocare con magnanima condiscendenza una parola; e anche qui (ciò che è più curioso) si ristampa quello, di cui si promette l'emendazione, e si ripete sotto gli occhi dello stesso lettore. Imperocchè abbiamo testè veduto che l'Autore, parlando dello Spinoza, e cercando appunto di purgarsi dalla nota di panteismo, replica che *la creazione è necessaria*. Ma via, passiamo su questo modo coerente di procedere, ed esaminiamo se in effetto gli errori del sig. Cousin intorno alla creazione del mondo si riducano a una mera espressione.

Notiamo primieramente che nel sistema del sig. Cousin non si può far questione di una creazion sostanziale, ma di una semplice creazion di fenomeni. Ciò risulta dall' unità di sostanza che è il perno del suo sistema, come si è dimostrato. Ed egli lo confessa espressamente: « Dans « la *causation*.... il y a création d'une détermination intérieure ou d'un « mouvement externe, c'est-à-dire la création de quelque chose de phé« noménal. Partant de là, qui peut nous permettre de concevoir légi« timement la création de la substance [3]? »

Notiamo in secondo luogo che, giusta i principii del panteismo, se la

[1] *Fragm. phil.*, tom. I, p. XXI.
[2] *Ibid.*, tom. I, p. XXI, XXII.
[3] *Ibid.*, p. 221, 222.

creazione sostanziale è impossibile, la creazion fenomenica è necessaria. La libertà, presupponendo il potere di fare il contrario di quello che si fa, importa la contingenza degli effetti che si producono. Perciò, se il mondo è opera di una volontà libera, il mondo dee essere contingente. D'altra parte, la contingenza non può darsi nelle proprietà e nei modi di una cosa, cioè nei fenomeni, se non appartiene altresì alla sostanzialità di essa; non potendo la natura dei modi e delle apparenze ripugnare a quella della sostanza che gli regge. Ora la sostanza unica e assoluta è necessaria. Dunque il mondo, se non è altro che un complesso di fenomeni, cioè di modificazioni della sostanza assoluta e unica, non può essere contingente. Ma se non è contingente, non può essere l'effetto di un atto libero; quindi la necessità della creazione.

Notiamo in terzo luogo che, se la creazione è necessaria, Iddio non è libero in alcuna maniera. Infatti la libertà divina, come ogni libertà, non può versare ed esercitarsi circa le cose necessarie, ma solo circa le contingenti. Quindi è che Iddio non è libero rispetto alle essenze eterne delle cose, rispetto agli attributi e alle perfezioni della propria natura. La sua libertà non può essere che *ad extra* come dicono gli Scolastici; ora tutte le operazioni di Dio *ad extra* hanno il loro fondamento nella creazione. Ma la creazione non è libera, se Iddio non può creare ciò che gli piace, se è necessitato a creare, se non può creare, o astenersi dal creare, a suo talento. Se Iddio è necessitato a creare il mondo, egli dee crearlo qual è, dee crearlo conforme alle leggi di quella necessità assoluta, da cui dipende la creazione: il variarne l'ordine pure di un atomo gli è impossibile, poichè ripugna al tenore di quella eterna necessità. Ora, se Iddio è necessitato a creare il mondo, e a crearlo qual è, così nel suo complesso come nelle singole parti, non vi ha più alcun ordine di cose, in cui la sua libertà si possa esercitare, in cui la sua virtù operatrice vada immune dal fato. Veggano i panteisti come la libertà umana si possa accordare con questo fatalismo divino, e quanto sia ragionevole il concedere alle creature un privilegio che si disdice al Creatore.

Se adunque il sig. Cousin è nel discorrere tanto severo, quanto schietto nell'insegnare il suo panteismo, egli dee 1.° negare ogni creazion sostanziale; 2.° tenere per necessaria la creazion fenomenica; 3.° impugnare la libertà divina. Queste asserzioni sono molto assurde: veggiamo se nell'illustre Autore prevale in questo caso il buon senso o la buona logica.

« L'être que nous sommes et le monde extérieur n'étant que des causes, « il s'ensuit que l'être des êtres auquel nous les rapportons, nous est

« également donné sous la notion de cause. Dieu n'est pour nous qu'à « titre de cause; sans quoi la raison ne lui rapporterait ni l'humanité ni « le monde. Il n'est substance absolue qu'en tant que cause absolue, et « son essence est précisément dans sa puissance créatrice [1]. » Queste parole sono equivoche; imperocchè non s' intende bene, se la divina essenza consista nel potere che Iddio ha di creare, o nell'atto stesso della creazione; vale a dire, se la virtù creatrice sia presa in potenza o in atto. Ma ecco che l'Autore comincia a spiegarci egli stesso il suo pensiero. Facendo il ragguaglio e la critica dei sistemi eleatico e ionico, egli parla così: « Si l'unité de Parménide est une unité impuissante, et, pour parler le lan« gage de la science moderne, une substance sans cause, c'est-à-dire une « substance vaine, puisqu'elle est dépourve de l'attribut essentiel qui consti« tue la substance, de même la pluralité d'Héraclite, son mouvement universel « et la différence absolue n'est pas autre chose que la cause séparée de la « substance, l'attribut sans sujet, la force sans base, la manifestation sans « principe qu'elle manifeste, et l'apparence sans rien à faire paraître. Or, la « cause sans substance, comme la substance sans cause, le mouvement sans « un moteur immobile, comme un centre immobile sans force motrice, l'i« dentité absolue sans différence, comme la différence sans identité, l'unité « sans pluralité, comme la pluralité sans unité, l'absolu sans relatif et « sans contingent, comme le relatif et le contingent sans quelque chose « d'absolu, c'étaient là deux erreurs contradictoires, deux systèmes ex« clusifs, qui devaient en se rencontrant sur le théâtre de l'histoire se « briser l'un contre l'autre, et se détruire l'un par l'autre. Mais non; « rien ne se détruit, rien ne périt; tout se modifie et se transforme « dans l'histoire comme dans la nature. En effet que suit-il de la polé« mique de l'empirisme ionien, et de l'idéalisme éléatique? Il ne suit « point que l'unité et la différence soient des chimères; mais tout au « contraire que la différence et l'unité sont toutes deux réelles, et si « réelles qu'elles sont inséparables, que l'unité est nécessaire à la dif« férence, et la différence à l'unité et par conséquent qu'après s'être « combattus pour s'éprouver, les deux systèmes opposés n'ont qu'à re« trancher les erreurs, c'est-à-dire les côtés exclusifs par lesquels ils « s'entre-choquaient, pour se réconcilier et s'unir, comme les deux parties « d'une même tout, les deux éléments intégrants de la pensée et des « choses, distincts sans s'exclure, intimement liés, sans se confondre [2] » Questo discorso corrisponde a quello che abbiamo citato poco dianzi, dove l'illustre Autore ragiona degli Alessandrini. L' unità e la dif-

[1] *Fragm. phil.*, tom. I, p. 15.
[2] *Nouv. fragm.*, p. 137, 138.

ferenza, cioè Iddio e il mondo, sono ivi rappresentati come due termini relativi e indissolubili, il primo dei quali non può star meglio senza il secondo, che il secondo senza il primo. La differenza consiste nei fenomeni, e il nesso fra l' unità e la differenza è riposto nella creazione. Dunque la creazione è tanto necessaria quanto la divina natura, quanto il nesso fra l' unità e la differenza, e Iddio è così libero di non creare, o di creare altrimenti che non crea in effetto, come di alterare o distruggere la propria essenza. Io non fo, come si vede, alcuna violenza al testo, e ne tiro quelle conseguenze che ne nascono spontaneamente, e che verranno ben tosto esplicate e messe in mostra dal medesimo Autore.

Ciò che può parere oscuro a prima fronte nel passo citato è il contrapposto che vi si fa della sostanza e della causa. Ma questo contrapposto è coerente alla dottrina del sig. Cousin esposta in molti luoghi delle sue opere, ed è una prova novella del suo panteismo. Bisogna sapere ch' egli riduce tutte le idee dello spirito umano a due sole categorie che dalla sostanza e dalla causa vengono denominate. La prima abbraccia tutte le idee assolute; la seconda tutte le idee relative. Ascoltiamo lui medesimo: « Les deux lois fondamentales de la logique sont.... le fini et l'infini, le « contingent et le nécessaire, le relatif et l'absolu, etc.; en dernière « analyse l'idée de cause et l'idée de substance. Toutes les logiques roulent « sur l'une ou sur l'autre de ces deux idées. Mais il faut les réunir; il « faut concevoir que toute cause suppose une substance, un *substratum*, « une base d'action, comme toute substance contient nécessairement un « principe de développement, c'est-à-dire une cause. La substance est le « fond de la cause, comme la cause est la forme de la substance; la « première idée n'est pas la seconde; mais la seconde est inséparable « de la première, comme la première de la seconde [1]. » La stessa dottrina è sovente ripetuta dall' illustre Autore, e largamente spiegata nelle sue prime Letture [2]. Si vede adunque che sotto il nome di causa egli intende, non già la sostanza dotata semplicemente di virtù operativa, ma la stessa azion sostanziale e creatrice col corredo dei fenomeni ch' essa produce, e ne sono inseparabili. « La cause se distingue de l'être, » (cioè dalla sostanza): « l'être n'est pas l'action, mais il réside au fond « de toutes les actions. L'action c'est le phénomène, la qualité, l'accident, « le multiple, le particulier, l'individuel, le relatif, le possible, le probable, « le contingent, le divers, le fini; tout cela se range donc sous la ca- « tégorie de cause. L'être c'est le noumène, comme dit Kant, le sujet,

1 *Introd. à l'hist. de la phil*, leçon 13.
2 *Cours de phil. de l'an* 1818, *publié par Garnier*, leçons 4 et suiv., p. 33 seq.

« l'unité, l'absolu, le nécessaire, l'universel, l'éternel, le semblable, l'infini;
« tout cela appartient à la catégorie de substance [1]. » Perciò ogni qual volta il sig. Cousin ci ripete che la sostanza è necessariamente causa, che Iddio è causa in virtù della propria essenza, ecc., bisogna guardarsi dal pigliare il vocabolo di causa nel senso ordinario della parola, e conforme all'uso dei veri teisti; ma si dee intendere per esso l'atto sostanziale col complesso dei fenomeni che ne sono l'effetto. La proposizione: Iddio è sostanza e causa, secondo l'intendimento del nostro scrittore, equivale a questa: Iddio è Iddio e mondo, è *numeno* e fenomeno. Se ora si considerano coll'aiuto di questa chiosa il passo testè citato, e gli altri allegati dianzi, si vede come il sig. Cousin possa dire che *ogni sostanza contiene di necessità un principio di sviluppo, cioè una causa*, e come egli non si contenti degli Eleatici, i quali o non furono panteisti, o furono certo meno di lui. Il gran torto della filosofia italica, a suo giudizio, è di aver ripudiata o male espressa la necessità della creazione, e di avere adorato un Dio che è padrone de' suoi atti e delle sue opere, e non ha mestieri di esse per sussistere e fruire delle proprie perfezioni. Vedesi anche quanto a torto il nostro Autore ripudii ogni comunella con Benedetto Spinoza, il quale collocando la causalità divina nell'azione sostanziale che produce una catena infinita ed eterna di modi necessari e necessariamente intrecciati fra loro, non disse nè più nè meno del francese filosofo.

Il quale dichiara altrove con termini ancor più efficaci questa necessaria e assoluta connessione di Dio col mondo. « L'unité sans pluralité n'est pas « plus réelle, que la pluralité sans unité n'est vraie. Une unité absolue, « qui ne sort pas d'elle-même ou ne projette qu'une ombre, a beau « aceabler de sa grandeur et ravir de son charme mystérieux, elle n'é« claire point l'esprit, et elle est hautement contredite par celles de nos « facultés qui sont en rapport avec ce monde et nous attestent sa réalité, « et par toutes nos facultés actives et morales, qui seraient une dérision « et accuseraient leur auteur, si le théâtre où l'obligation de s'exercer « leur est imposée n'était qu'une illusion et un piège. Un Dieu sans « monde est tout aussi faux qu'un monde sans Dieu; une cause sans « effets qui la manifestent, ou une série indéfinie d'effets sans une cause « première; une substance qui ne se développerait jamais, ou un riche « développement de phénomenès sans une substance qui les soutienne; « la réalité empruntée seulement au visible ou à l'invisible; d'une et « d'autre part égale erreur.... Entre ces deux abimes, il y a longtemps

[1] *Cours de phil. de l'an* 1818, *publié par Garnier*, leçons 4 et suiv., p. 34.

« que le bon sens du genre humain fait sa route; il y a longtemps que « loin des écoles et des systèmes, le genre humain croit avec une égale « certitude à Dieu et au monde[1] » Si badi che qui l'Autore non afferma già solamente l'esistenza del mondo e la sua convenienza colle perfezioni divine, di che certo niuno può dubitare; nè dà solo alla creazione una necessità morale, sentenza erronea che tuttavia si può salvare dalla taccia di panteismo: ma le assegna una necessità assoluta, come quella di Dio stesso. Imperocchè *l'unità non è più reale senza la pluralità che la pluralità senza l'unità; un Dio senza mondo non è men falso che un mondo senza Dio*. E perchè? Perchè la sostanza divina ha d'uopo di *svilupparsi*, e *il ricco sviluppo dei fenomeni è sostenuto dalla sostanza* divina. Qual è il panteista che abbia parlato più chiaro? Che abbia dichiarata più efficacemente la medesimezza di Dio e del mondo, l'impossibilità della creazion sostanziale, la necessità della fenomenica, e il fato ineluttabile, a cui, secondo i dogmi panteistici, soggiace il Creatore?

Altrove nel ricercare i legami della unità colla varietà, il sig. Cousin dice che « toute vraie existence, toute réalité est dans l'union de ces « deux éléments, quoiqu'essentiellement l'un soit supérieur et antérieur « à l'autre. Il faut qu'ils coexistent pour que de leur coexistence résulte « la réalité. La variété manque de réalité sans unité: l'unité manque de « réalité sans variété. » Ma la coesistenza non basta per ispiegare il nesso delle due cose. L'unità è anteriore alla varietà: bisogna passare dall'una all'altra. Or come passare dall'infinito al finito? Il transito pare impossibile. « Une analyse supérieure résout cette contradiction. Nous « avons identifié aussi tous les premiers termes. » (Qui l'Autore intende di parlare delle idee componenti la sua categoria di sostanza.) « Et quels « sont ces premiers termes? C'est l'immensité, l'éternité, l'infini, l'unité. « Nous verrons un jour comment l'école d'Élée, en se plaçant exclusive- « ment dans ce point de vue, à la cime de l'immensité, de l'éternité, de « l'être en soi, de la substance infinie, a défié toutes les autres écoles « de pouvoir jamais, en partant de là, arriver à l'être relatif, au fini, à « la multiplicité, et s'est beaucoup moquée de ceux qui admettaient l'exi- « stence du monde, lequel n'est après tout qu'une grande multiplicité. « L'erreur fondamentale de l'école d'Élée vient de ce que, dans tous les « premiers termes que nous avons énumérés, elle en avait oublié un « qui égale tous les autres en certitude, et a droit à la même autorité « que tous les autres, savoir: l'idée de la cause. L'immensité ou l'unité « de l'espace, l'éternité ou l'unité du temps, l'unité des nombres, l'unité

[1] *Nouv. fragm.*, p. 72, 73.

« de la perfection, l'idéal de toute beauté, l' infini, la substance, l'être en
« soi, l'absolu, c'est une cause aussi, non pas une cause relative, contin-
« gente, finie, mais une cause absolue. Or étant une cause absolue, l'unité,
« la substance ne peut pas ne pas passer à l'acte, elle ne peut pas ne
« pas se développer. Soit donné seulement l'être en soi, la substance
« absolue sans cause, le monde est impossible. Mais si l'être en soi est
« une cause absolue, la création n'est pas possible, elle est nécessaire, et
« le monde ne peut pas ne pas être.... L'absolu n'est pas l'*absolutum*
« *quid* de la scolastique: c'est la cause absolue qui absolument crée,
« absolument se manifeste, et qui en se développant tombe dans la con-
« dition de tout développement, entre dans la variété, dans le fini, dans
« l'imparfait, et produit tout ce que voyez autour de vous [1] » La superiorità
e anteriorità della sostanza alla causa, accennata nel principio di questo passo,
potrebbe fare qualche difficoltà, se l'Autore non fosse sollecito di spia-
narla. « Nous avons trouvé que dans l'ordre d'acquisition de nos con-
« naissances, l'un supposait l'autre » (si parla dei due elementi di sostanza
e di causa), « l'un était inséparable de l'autre. Nous avons trové en
« même temps, que l'un est antérieur et supérieur à l'autre dans l'essence.
« Mais quoique l'un soit antérieur et supérieur à l'autre, nous avons
« trouvé qu'une fois qu'ils existent, l'un manquerait de réalité sans l'autre,
« et que tous deux sont nécessaires pour constituer la vie réelle de la
« raison. Enfin nous avons trouvé que l'un est le produit de l'autre, et
« que, l'un donné, il y a non-seulement possibilité, mais nécessité du se-
« cond. Ce dernier rapport est le rapport le plus essentiel de ces deux
« éléments [2]. » Si tratta dunque di una semplice anteriorità logica e non
cronologica; imperocchè come mai il secondo elemento potrebbe essere
necessario alla realtà del primo, se non gli fosse coeterno? Quindi è che
nella lezione seguente ci s'insegna che il primo termine, cioè la sostanza
« est cause aussi, et cause absolue; et en tant que cause absolue, il
« ne peut pas ne point se développer dans le second terme, sa-
« voir: la multiplicité, le fini, le phénomène, le relatif, l'espace et le
« temps, etc. Le résultat de tout ceci est, que les deux termes, ainsi
« que le rapport de génération qui tire le second du premier, et qui par
« conséquent l'y rapporte sans cesse, sont les trois éléments intégrants de
« la raison [3]. » Si avverta di passata [illegible]olo di *generazione*, il quale,
se dall' ordine ideale si traduce al [illegible]almente noto, veste un
senso emanatistico.

[1] *Introd. de l'hist. de la phil.*, le[illegible]
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, leçon 5.

A mano a mano che andiamo innanzi, il discorso del sig. Cousin acquista sempre vie meglio di precisione e di luce. Egli non si contenta più di farci conoscere la necessità dell' atto creativo per la connessione apodittica dei due termini della ragione, ma aggiunge che la sostanza assoluta *non può non passare all' atto, non può lasciare di svilupparsi;* che la causa assoluta dee *assolutamente creare, manifestarsi, svolgersi* cioè in modo assoluto: che *il mondo non può non essere.* Ma in tal caso, che cos' è la creazione? Questa domanda o, dirò meglio, obbiezione, si affaccia naturalmente allo spirito del panteista, e l' illustre Autore ha dovuto fermarvisi per un istante. Imperocchè, se non si trovano sostanze finite, e la produzion dei fenomeni è necessaria ed eterna, come può darsi la creazione? Il sig. Cousin spende molte parole a confutare la definizione ordinaria « que créer c'est tirer du néant; car le néant est une chimère et « une contradiction [1]. » Non mi arresterò a controcriticare la sua critica, che mi par sofistica; perchè ciò non monta al mio presente proposito. Sia pure che la definizione comune sia cattiva; veggiamo qual è la buona, secondo il nostro filosofo. « Qu'est-ce que créer, messieurs, non d'après « la méthode hypothétique, mais d'après la méthode qui emprunte tou« jours à la conscience humaine ce que plus tard, par une induction supé« rieure, elle appliquera à l'essence divine? » (Si avverta di passaggio che il metodo psicologico, trasferito nell' ontologia, come qui si prescrive, diventa assurdo, e riesce a un mero sensismo, e in teologia all' antropomorfismo). « Créer est une chose très-peu difficile à concevoir, car c'est « une chose que nous faisons à toutes les minutes; en effet, nous créons « toutes les fois que nous faisons un acte libre . . . . Ainsi causer, « c'est créer; mais avec quoi? avec rien? Non, sans doute; tout « au contraire avec la fond même de notre existence, c'est-à-dire « avec toute notre force créatrice, avec toute notre liberté, toute no« tre activité volontaire, avec notre personnalité. L'homme ne tire point « du néant l'action qu'il n'a pas faite encore, et qu'il va faire; il la « tire de la puissance qu'il a de la faire; il la tire de lui-même. Voilà « le type d'une création. » L' uomo nell' atto libero non è veramente creatore, perchè opera come causa seconda, e non come causa prima. L' atto libero è una vera creazione fenomenica; ma il vanto di questa creazione non può attribuirsi all' uomo, se non in quanto il suo volere è premosso ad operare liberamente dalla Cagion prima, cioè da Dio. Il considerare adunque la volizione umana come un tipo esatto della creazione, è assurdo. Nè punto più ragionevole è il chiedere *con che cosa* Iddio [illegible] quello che crea; imperocchè, se per *cosa* s'intende *causa*, la causa

[1] [illegible] *à l'hist. de la phil.*, leçon 5.

è Dio stesso; se per *cosa* s' intende una *materia*, di cui l' artefice si valga per fare il suo lavoro, ogni materia viene esclusa dalla stessa idea di creazione. Il che appunto si accenna espressamente dalla volgare metafora di *crear dal nulla*, censurata a torto dall'Autore. Quando egli afferma che noi facciam l'atto libero *avec le fond même de notre existence*, dovrebbe aggiungere che ciò avviene, perchè noi non siamo propriamente creatori. Ma Iddio che è creatore a rigor di termini, non fa nulla di fuori *avec le fond* della sua propria esistenza, perchè non ha d' uopo di alcuna materia intrinseca od estrinseca per crear ciò che vuole. Seguitiamo.

« La création divine est de la même nature. » Ciò vuol dire che non è creazione. « Dieux, s'il est une cause, peut créer; et s'il est une cause « absolue, il ne peut pas ne pas créer. » Dunque la creazione è necessaria, e Iddio non è libero. Ma se la creazione divina ha la *stessa natura* che la creazione umana, se questa è il tipo di quella, e se la creazion divina non è libera, ma fatale, qual sarà la sorte della creazione umana, e quindi dell' arbitrio nostro? Dobbiam fare Iddio libero, perchè l'uomo crea liberamente, o considerare la libertà umana come un' illusoria apparenza, perchè Iddio non è libero? Che imbroglio è questo? E come districarlo? Se si guarda alle parole, possiam pigliare fra i due partiti quello che ci torna più a grado; ma se si ha l' occhio ai principii del sig. Cousin, a tutto il corpo della sua dottrina, o alle sue dichiarazioni più inculcate ed espresse, la seconda sentenza è la sola plausibile. « Dieu, s'il est une « cause, peut créer; et s'il est une cause absolue, il ne peut pas ne pas « créer; et ne créant l'univers il ne le tire pas du néant, il le tire de lui-« même, de cette puissance de causation et de création dont nous autres, « faibles hommes, nous possédons une portion; et toute la différence de « notre créa ion à celle de Dieu est la différence générale de Dieu à l'homme, « la différence de la cause absolue à une cause relative. Je crée car je cause, « je produis un effet; .... mes créations comme ma force créatrice, sont « relatives, contingentes, bornées; mais enfin ce sont des créations, et là « est le type de la conception de la création divine. » Eccovi sempre nell'antropomorfismo. Come dianzi l'Autore ha detto che noi produciam l' atto libero *avec le fond même de notre existence*, qui afferma dell'universo che Dio *le tire de lui-même*. Gli emanatisti indiani non parlano meglio. « Dieu crée donc: il crée en vertu de sa puissance créatrice; il « tire le monde. non du néant, qui n'est pas, mais de lui qui est l'exi-« stence absolue. Son caractère é[illegible] [illegible]ant une force créatrice absolue « qui ne peut pas ne pas passe[illegible] [illegible] suit, non que la création est « possible, mais qu'elle est néc[illegible] [illegible]que Di[illegible] [illegible]éant sans cesse

« et infiniment, la création est inépuisable et se maintient constamment.
« Il y a plus: Dieu crée avec lui-même; donc il crée avec tous les caractères
« que nous lui avons reconnus et qui passent nécessairement dans ses
« créations.... Voilà, messieurs, l'univers créé, nécessairement créé, et
« manifestant celui qui le crée [1]. »

Chieggo scusa al lettore, se gli pare che accumuli troppe citazioni; ma io mi credo in debito di farlo, per ben chiarire l'intenzione della dottrina che ho tolto ad esporre. Potrei del resto citare anche più, se volessi; ma mi restringo ai luoghi più incalzanti e definitivi. Gli allegati bastano, credo, a determinare il vero e genuino significato della sentenza dell'illustre Autore sulla necessità della creazione. Ma egli ha promesso di spiegarci questa frase in senso ortodosso; ed è ormai tempo che porgiamo orecchio alla sua spiegazione. Se questa chiosa medesima confermasse la nostra chiosa, non ci dovrà increscere di fare una piccola giunta al nostro ragionamento.

« Elle » (cioè la frase: *necessità della creazione*) « ne couvre aucun « mystère de fatalisme: elle exprime une idée qui se trouve partout, « dans les plus saints docteurs, comme dans les plus grands philoso- « phes. » L'esordio è ben promettente. Ma qual è quest'idea? Eccola. « Dieu, comme l'homme, n'agit et ne peut agir que conformément à sa « nature, et sa liberté même est relative à son essence. » Se queste parole si vogliono intendere sanamente, esse significano che Iddio non può far nulla che ripugni a' suoi attributi. Ma fra gl'infiniti possibili contingenti che sono conformi a' suoi attributi, senza che abbiano una connessione necessaria con essi, Iddio può scegliere quelli che vuole; può creare e non creare; altrimenti non sarebbero contingenti. « Or, en Dieu « surtout la force est adéquate à la substance, et la force divine est « toujours en acte. » La virtù divina è sempre in atto, perchè Iddio è *un atto puro*, secondo la bella espressione di Aristotile e delle Scuole che io ripeto volentieri, senza temere la schifiltà del secolo; ma quest'atto divino che costituisce la divina essenza e le è intrinseco, non ha alcun vincolo assoluto colla creazione. Quest'atto certamente si riferisce eziandio al creato, se Iddio ab eterno ha decretata la creazione; ma Iddio, come libero, poteva voler creare o non creare; poteva creare in questo o in quel modo; e qualunque sia il suo decreto, l'atto interno e costitutivo della divina essenza è uno, immutabile, identico a sè stesso: la diversità non riguarda che il termine estrinseco, cioè il creare o il non creare, il creare in questa maniera o in quell'altra. Non bisogna confon-

[1] *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 5.

dere l'atto interno e divino col suo termine esteriore. « Dieu est donc « essentiellement actif et créateur. » Ecco la confusione. Iddio è certo essenzialmente attivo in sè stesso, ma non al di fuori, e perciò non è essenzialmente creatore, perchè il termine dell'atto creativo è estrinseco e non intrinseco alla natura divina. Non si può affermare il contrario, senza cadere negli assurdi più gravi, senza negar la contingenza delle cose create, la libertà divina, la moltiplicità delle sostanze finite. Dico questo, perchè se altri chiamasse questo discorso un'astruseria scolastica, mostrerebbe di non conoscere i primi elementi delle scienze razionali. « Il suit de là qu'à moins de dépouiller Dieu de sa nature et de ses per- « fections essentielles, il faut bien admettre qu'une puissance essentielle- « ment créatrice n'a pas pu ne pas créer, comme une puissance essen- « tiellement intelligente n'a pu créer qu'avec intelligence, comme une « puissance essentiellement sage et bonne n'a pu créer qu'avec sagesse « et bonté. Le mot de nécessité n'exprime pas autre chose. Il est incon- « cevable que de ce mot on ait voulu tirer et m'imputer le fatalisme « universel [1]. » Non te l'ho detto, caro lettore, che il sig. Cousin nel discolparsi avrebbe corroborato la nostra accusa? Noi dobbiamo adunque sapergli grado della sua apologia. Imperocchè non solamente egli ripete con questa occasione e conferma ne' termini più solenni l'errore, di cui si vorrebbe giustificare, ma ci fa penetrar vie meglio nei secreti del suo pensiero, e conoscere le cagioni del suo traviamento. Si vede chiaro ch'e-gli pareggia le relazioni di Dio verso il creato a quelle di esso Dio verso i suoi attributi. Nello stesso modo che Iddio, creando, non può far nulla che contraddica alle sue immutabili perfezioni, e sia indegno di lui, così egli non può astenersi dal creare, non può scegliere a suo talento fra gl'infiniti modi possibili della creazione. La necessità è pari dai due lati; e siccome nel primo caso è somma e assoluta, non può essere nell'altro men grande, o più ripugnabile. Tanto è necessario a Dio il creare il mondo, e il crearlo come lo ha creato, quanto gli è necessario l'esser buono e sapiente, quanto gli è impossibile l'alterare le proprie perfezioni o il distruggere la propria natura. Insomma il sig. Cousin dà lo stesso valore alle attinenze estrinseche e intrinseche dell'Ente assoluto, e non ammette alcun divario fra il modo, con cui il volere divino si replica sovra sè stesso, cioè sulla divina essenza, e il modo, con cui si applica ai possibili contingenti, nell'atto di crearli. Ma come mai il valente filosofo ha potuto confondere insieme cose sì discrepanti? Come non ha avvisato che a tal effetto bisogna unire nella stessa categoria elementi disparatissimi, quali sono la necessità e la contingenza, il relativo e l'asso-

[1] *Fragm. phil.*, tom. I, p. XXII.

luto? Qual è il principio di uno sbaglio così enorme? La risposta è facile: il panteismo. Secondo i dogmi del quale, essendovi una sostanza unica, la distinzione fra le attinenze intrinseche e estrinseche di Dio non ha fondamento: ogni cosa è un attributo divino; ogni fenomeno succede in Dio, e fa parte integrale della sua natura. Il Dio de' panteisti ha verso il mondo i medesimi obblighi che verso sè stesso, perchè il mondo in sostanza è esso Dio; la creazione è necessaria, anzi a rigor di termini è impossibile, perchè se Iddio creasse il mondo, sarebbe autore di sè medesimo. Egli può al più generare il mondo ab eterno, come, secondo il dogma cristiano, il Padre genera il Verbo; ma non può crearlo. Ecco in che guisa i cavilli, a cui si appoggia la necessità della creazione, traggano la forza dal postulato panteistico.

Fermiamoci per un instante a considerare il processo tenuto dall' illustre Autore. Egli riduce in prima tutte le sue colpe ad un piccolo neo, cioè ad un' espressione impropria che si propone di spiegare. *Essa non cela alcun mistero di fatalismo*, dic' egli, e una prova si è che l' idea espressa *si trova ne' filosofi più grandi e ne' più santi dottori*. Or qual è questa idea? Che Iddio è tanto necessitato a creare, quanto ad esser buono e sapiente; che il mondo è necessario nè più nè meno delle perfezioni e dell' essenza divina. Stabilita questa bagattella che, come ciascun vede, è l' opinione *dei filosofi più grandi e dei più santi dottori*, egli aggiunge: *la parola necessità non significa altra cosa*. Sapevamcelo. *Il est inconcevable que de ce mot on ait voulu tirer et m'imputer le fatalisme universel*. Ma che cos'è il fatalismo universale se non è cotesto? Si può egli far una professione di fatalismo più schietta, più precisa, più rigorosa di quella che vien fatta dall'Autore ivi medesimo, dove vuol provare che non è fatalista? Forse l' avere il sig. Cousin per fatalista, quando egli si dichiara per tale anche dove vuol mostrare il contrario, è più *inconcevable* che il vedere questo filosofo fare a fidanza così largamente colla indulgenza o, vogliam dire, colla semplicità dei lettori?

Ma il nostro Autore s' infiamma e mette mano all' eloquenza; quasi che le figure rettoriche potessero prevalere contro l' evidenza delle ragioni. « Quoi! » esclama egli, « parce que je rapporte l'action de Dieu à sa « substance même, je considère cette action comme aveugle et fatale! » No, signor Cousin, niuno è sì sciocco da negarvi che *l' azione di Dio si riferisca alla sostanza divina*, in quanto questa sostanza è la causa prima liberamente creatrice. Ma ogni buon filosofo vi nega che *l'azione di Dio si riferisca alla sostanza*, se considerate questa relazione come

una emanazione necessaria dell'effetto dalla cagione, se ammettete una sostanza unica, se fate il termine dell'azione identico all'azione stessa, se impugnate la sostanzialità propria delle cose create, se asserite che queste siano meri fenomeni retti dalla sostanza assoluta. Ora che tal sia la vostra dottrina, risulta apertamente dal discorso fatto finora. « Quoi, il y « a de l'impiété à mettre un attribut de Dieu, la liberté, en harmonie « avec tous ses autres attributs et avec la nature divine elle-même! » Qui non si tratta di accordare la libertà divina colle altre perfezioni di Dio e colla sua natura, ma di vedere se Iddio è libero, secondo i vostri principii. Ciò che vi si imputa, non è già di dare a Dio una libertà buona e sapiente che sarebbe empietà il negare, ma di torgli ogni libertà. Secondo la filosofia ortodossa, Iddio è libero, senza detrimento delle altre sue perfezioni, perchè il creare e il non creare, il prescegliere questo o quello fra gl' infiniti ordini possibili (notate bene che non dico fra i disordini), è ugualmente degno della sua bontà e della sua sapienza. Secondo voi all'incontro, Iddio è *essenzialmente creatore*, e non può sovrassedere dalla creazione più di quello che possa mutare la propria essenza; secondo voi, ciò che Iddio fa è così necessariamente connesso colla natura de' suoi attributi che non potrebbe fare il contrario. Or come, a tal ragguaglio, Iddio può esser libero? E con qual diritto potete vantarvi di *mettere in armonia la libertà cogli attributi e colla natura divina*, se al parer vostro la libertà divina è una chimera? « Quoi, la piété et « l'orthodoxie consistent à soumettre tous les attributs de Dieu à un « seul, de sorte que partout où les grands maîtres ont écrit: les lois « éternelles de la justice divine, il faudra mettre: les décrets arbitraires « de Dieu; partout où ils ont écrit: il convenait à la nature de Dieu, à « sa sagesse, à sa bonté, etc., d'agir de telle ou telle manière, il faudra « mettre que cela ne convenait ni ne disconvenait à sa nature, mais « qu'il lui a plu arbitrairement de faire ainsi! C'est la doctrine de « Hobbes sur la législation humaine transportée à la législation divine. « Il y a plus de deux mille ans, Platon foudroyait déjà cette doctrine « et la poussait dans l'*Euthyphron* aux absurdités les plus impies. Saint « Thomas la combattit, dès qu'elle reparut dans l'Europe chrétienne, et « on pouvait croire qu'elle avait péri sous les [illegible] qu'en avait « tirées l'intrépide logique d'Okkam [1]. » Si [illegible] vostra sopportazione, sig. Cousin, voi uscite del seminat[illegible] le carte in mano. Voi confondete insieme tre quistioni [illegible] dopo [illegible] confuse, applicate ad una di esse le ragio[illegible] non rispetto alle due altre. Quando si [illegible]

[1] *Fragm. phil.*, tom. I, p. XXII, XXIII.

possono domandare tre cose: 1.° Se Iddio sia libero in ciò che concerne la sua natura e i suoi attributi; cioè se possa alterare la propria essenza, o detrarre comecchessia alle proprie perfezioni? 2.° Se Iddio sia libero riguardo alle essenze eterne delle cose, e possa mutarle da quel che sono in sè medesime; e quindi se possa alterare le verità matematiche, morali, metafisiche, e porre le cose esistenti in contraddizione colle possibili? 3.° Se Iddio sia libero rispetto alle cose contingenti, cioè se possa crearle e non crearle a suo talento, se possa scegliere a suo arbitrio gli effetti della creazione, quando essi non contraddicano alle essenze eterne delle cose, nè alla divina natura, nè ai divini attributi? Di questi tre punti il solo che sia in controversia fra i cattolici e il sig. Cousin, si è l'ultimo; poichè riguardo agli altri due siamo d'accordo. Or che dice il sig. Cousin intorno al terzo punto? Che Iddio non è più libero di creare o non creare, e di determinare gli effetti della sua creazione che di mutare le essenze eterne e sè stesso. Qual è l'obbiezione fatta dai cattolici a questa dottrina? Che per essa si nega affatto la libertà divina, e s'introduce un fatalismo divino che dee riuscire al fatalismo universale. Il sig. Cousin s'indegna di questa accusa, e si accinge a rispondervi. Ma in che modo? Forse provando che si son male interpretate le sue parole, e ch'egli ammette l'arbitrio divino nell'ordine delle cose contingenti? Non già; ma accusando i suoi oppositori di esagerare la libertà di Dio e di estenderla dalle cose contingenti alle cose necessarie. Vedi che bel modo di raziocinare è cotesto! In vece di difendersi, come reo, l'illustre filosofo si fa attore; e di che sorta! I Cattolici lo incolpano di fare la creazion necessaria; ed egli risponde loro dicendo che questa è una calunnia, perchè *une puissance essentiellement créatrice n'a pas pu ne pas créer*. I Cattolici lo accusano di tôrre a Dio la libertà negli ordini contingenti; ed egli risponde ciò essere falsissimo, perchè i suoi avversari estendono la libertà divina agli ordini necessarii. E ancorchè ciò fosse vero, e altri errasse su questo punto, sarebbe forse men certo che il sig. Cousin, negando a Dio l'arbitrio nelle cose contingenti, annulla affatto la libertà divina? Ma qual è il critico ortodosso del sig. Cousin che professi la dottrina dell'Hobbes, la dottrina condannata e combattuta da Platone e da san Tommaso? Che affermi la libertà di Dio consistere nel poter alterare le proprie perfezioni o le essenze eterne delle cose, nell'esercitare sulle cose contingenti il suo potere in modo ripugnante a [illegible] essenze, e ad esse perfezioni divine? Tanto è lungi che i difensori [illegible] libertà divina ed umana possano abbracciare una dottrina così de[illegible]bile, ch'essa è anzi affatto contraria a quella che professano. Impe[illegible] giova il notare che l'Hobbes, lo Spinoza, e tutti gli altri sofisti [illegible] l'immutabilità del vero morale, furono fatalisti. E il

sig. Cousin che è panteista e fatalista, almeno per rispetto a Dio, dovrebbe pur essere immoralista, se fosse coerente ai principii del suo sistema. Ma mi affretto di soggiungere ch'egli su questo punto ripudia espressamente le conseguenze della sua teorica; e che il retto senso e l'indole generosa dell'uomo è in lui più forte che la logica del filosofo. Secondo la quale è impossibile il conciliare la moralità col panteismo; imperocchè, se la sostanzialità dei fenomeni è la stessa sostanza divina, il male si dee riferire a Dio, come a suo principio; e in tal caso non v'ha più alcun divario assoluto fra il bene e il male, e tutto ciò che succede, l'ingiustizia come la giustizia, essendo opera divina, è assolutamente bene; dottrina che è appunto quella di Benedetto Spinoza. All'incontro chi ammette la libertà è costretto di riconoscere una legge morale immutabile; perchè l'arbitrio suppone apoditticamente una regola eterna che ne circoscriva l'esercizio. Per l'arbitrio divino, come per l'umano, questa regola è lo stesso Dio; cioè la perfezione della sua natura, e della sua mente che comprende le essenze eterne e incommutabili delle cose. Se però Iddio potesse contrastare a questo doppio ordine, non che esser libero, lascierebbe d'esser Dio e distruggerebbe sè stesso. Insomma, chi ammette la libertà nel giro delle cose contingenti, non può allargarla alle necessarie; essendo l'immutabilità di queste la base della contingenza di quelle, e dell'arbitrio che su di esse si esercita.

« Mais allons à la racine du mal, à, savoir, une théorie incomplète et « vicieuse de la liberté. C'est ici qu'éclate la puissance de la psychologie. « Toute erreur psychologique entraîne avec elle les plus graves erreurs; « et pour s'être trompé sur la liberté de l'homme, on se trompe ensuite « presque nécessairement sur la liberté de Dieu. » L'errore in psicologia può nuocere all'ontologia; perchè tutte le verità si legano insieme. Non se ne dee però inferire che la verità psicologica basti a conoscere l'ontologica; e che il psicologismo non sia intrinsecamente vizioso. Troppo spesso le induzioni psicologiche hanno viziato l'ontologia, e il solo sig. Cousin che è un difensore così ardente del psicologismo, potrebbe somministrarcene più di un esempio. Ma questo punto di filosofia è estrinseco al tema diretto di queste considerazioni. « Je crois avoir prouvé ailleurs, « sans vaine subtilité, qu'il y a une distinction réelle entre le libre arbi- « tre et la liberté. Le libre arbitre c'est la volonté avec l'appareil de la « délibération entre des partis divers, et sous cette condition suprême « que, lorsqu'à la suite de la délibération on se résout à vouloir ceci « ou cela, on a l'immédiate conscience d'avoir pu et de pouvoir encore « vouloir le contraire. C'est dans la volonté et dans le cortège des « phénomènes qui l'environnent que paraît plus énergiquement la liberté,

« mais elle n'y est point épuisée. Il est de rares et sublimes moments
« où la liberté est d'autant plus grande, qu'elle paraît moins aux yeux
« d'une observation superficielle. J'ai cité souvent l'exemple de d'Assas.
« D'Assas n'a pas délibéré; et pour cela d'Assas était-il moins libre, et
« n'a-t-il pas agi avec une entière liberté? Le saint qui, après le long
« et douloureux exercice de la vertu, en est arrivé à pratiquer comme
« par nature les actes de renoncement à soi-même qui répugnent le plus
« à la faiblesse humaine; le saint, pour être sorti des contradictions et
« des angoisses de cette forme de la liberté qu'on appelle la volonté,
« est-il donc tombé au-dessous, au lieu de s'être élevé au-dessus, et
« n'est-il plus qu'un instrument passif et aveugle de la grâce, comme
« l'ont voulu mal à propos, par une interprétation excessive de la doc-
« trine augustinienne, et Luther et Calvin? Non, il reste libre encore, et
« loin de s'être évanouie, sa liberté en s'épurant s'est élevée et agran-
« die; de la forme humaine de la volonté, elle a passé à la forme pres-
« que divine de la spontanéité. La spontanéité est essentiellement libre,
« bien qu'elle ne soit accompagnée d'aucune délibération, et que sou-
« vent dans le rapide élan de son action inspirée elle s'échappe à elle-
« même, et laisse à peine une trace dans les profondeurs de la con-
« science. » Non sarebbe difficile il provare che questa distinzione fra la
libertà spontanea e riflessa è fondata in aria; che la libertà umana è
sempre riflessa, e quindi preceduta da deliberazione; che se talvolta pare
il contrario, ciò succede perchè la deliberazione è così pronta e istan-
tanea che l'uomo non se ne ricorda; che la deliberazione è differente
dall'esitazione e dalla pugna, e che l'una può stare senza l'altra; che il
santo, di cui ivi si parla, opera tuttavia deliberatamente, benchè non
abbia più da combattere, secondo l'ipotesi, contro le cattive inclinazioni;
che infine l'attività spontanea, se non importa alcuna deliberazione, dee
rimuovere eziandio la cognizione di poter fare il contrario di quello che
si fa, e quindi escludere l'arbitrio, per cui l'uomo è immune non pure
da coazione e da violenza, ma da ogni necessità intrinseca al proprio
animo. Siccome però il dimostrare tutti questi capi vorrebbe un lungo
discorso, nè si ricerca al mio proposito, me ne passerò; e supponendo
che la distinzione sia vera, veggiamo il costrutto che l'Autore ne cava per
salvare la libertà divina. « Transportons cette exacte psychologie dans
« la théodicée, et nous reconnaîtrons sans hypothèse, que la spontanéité
« est aussi la forme éminente de la liberté de Dieu. » Ancorchè la psi-
cologia del sig. Cousin fosse esatta, che non è, non si potrebbe trasferire
nell'ontologia divina; perchè tra le facoltà dell'uomo e le perfezioni di-
vine può correre qualche analogia, ma non mai una perfetta similitudine.
Se si discorre altrimenti, si cade nell'antropomorfismo. Il concetto che

sig. Cousin che è panteista e fatalista, almeno per rispetto a Dio, dovrebbe pur essere immoralista, se fosse coerente ai principii del suo sistema. Ma mi affretto di soggiungere ch'egli su questo punto ripudia espressamente le conseguenze della sua teorica; e che il retto senso e l'indole generosa dell'uomo è in lui più forte che la logica del filosofo. Secondo la quale è impossibile il conciliare la moralità col panteismo; imperocchè, se la sostanzialità dei fenomeni è la stessa sostanza divina, il male si dee riferire a Dio, come a suo principio; e in tal caso non v'ha più alcun divario assoluto fra il bene e il male, e tutto ciò che succede, l'ingiustizia come la giustizia, essendo opera divina, è assolutamente bene; dottrina che è appunto quella di Benedetto Spinoza. All'incontro chi ammette la libertà è costretto di riconoscere una legge morale immutabile; perchè l'arbitrio suppone apoditticamente una regola eterna che ne circoscriva l'esercizio. Per l'arbitrio divino, come per l'umano, questa regola è lo stesso Dio; cioè la perfezione della sua natura, e della sua mente che comprende le essenze eterne e incommutabili delle cose. Se però Iddio potesse contrastare a questo doppio ordine, non che esser libero, lascierebbe d'esser Dio e distruggerebbe sè stesso. Insomma, chi ammette la libertà nel giro delle cose contingenti, non può allargarla alle necessarie; essendo l'immutabilità di queste la base della contingenza di quelle, e dell'arbitrio che su di esse si esercita.

« Mais allons à la racine du mal, à, savoir, une théorie incomplète et « vicieuse de la liberté. C'est ici qu'éclate la puissance de la psychologie. « Toute erreur psychologique entraîne avec elle les plus graves erreurs; « et pour s'être trompé sur la liberté de l'homme, on se trompe ensuite « presque nécessairement sur la liberté de Dieu. » L'errore in psicologia può nuocere all'ontologia; perchè tutte le verità si legano insieme. Non se ne dee però inferire che la verità psicologica basti a conoscere l'ontologica; e che il psicologismo non sia intrinsecamente vizioso. Troppo spesso le induzioni psicologiche hanno viziato l'ontologia, e il solo sig. Cousin che è un difensore così ardente del psicologismo, potrebbe somministrarcene più di un esempio. Ma questo punto di filosofia è estrinseco al tema diretto di queste considerazioni. « Je crois avoir prouvé ailleurs, « sans vaine subtilité, qu'il y a une distinction réelle entre le libre arbi- « tre et la liberté. Le libre arbitre c'est la volonté avec l'appareil de la « délibération entre des partis divers, et sous cette condition suprême « que, lorsqu'à la suite de la délibération on se résout à vouloir ceci « ou cela, on a l'immédiate conscience d'avoir pu et de pouvoir encore « vouloir le contraire. C'est dans la volonté et dans le cortège des « phénomènes qui l'environnent que paraît plus énergiquement la liberté,

« mais elle n'y est point épuisée. Il est de rares et sublimes moments
« où la liberté est d'autant plus grande, qu'elle parait moins aux yeux
« d'une observation superficielle. J'ai cité souvent l'exemple de d'Assas.
« D'Assas n'a pas délibéré; et pour cela d'Assas était-il moins libre, et
« n'a-t-il pas agi avec une entière liberté? Le saint qui, après le long
« et douloureux exercice de la vertu, en est arrivé à pratiquer comme
« par nature les actes de renoncement à soi-même qui répugnent le plus
« à la faiblesse humaine; le saint, pour être sorti des contradictions et
« des angoisses de cette forme de la liberté qu'on appelle la volonté,
« est-il donc tombé au-dessous, au lieu de s'être élevé au-dessus, et
« n'est-il plus qu'un instrument passif et aveugle de la grâce, comme
« l'ont voulu mal à propos, par une interprétation excessive de la doc-
« trine augustinienne, et Luther et Calvin? Non, il reste libre encore, et
« loin de s'être évanouie, sa liberté en s'épurant s'est élevée et agran-
« die; de la forme humaine de la volonté, elle a passé à la forme pres-
« que divine de la spontanéité. La spontanéité est essentiellement libre,
« bien qu'elle ne soit accompagnée d'aucune délibération, et que sou-
« vent dans le rapide élan de son action inspirée elle s'échappe à elle-
« même, et laisse à peine une trace dans les profondeurs de la con-
« science. » Non sarebbe difficile il provare che questa distinzione fra la libertà spontanea e riflessa è fondata in aria; che la libertà umana è sempre riflessa, e quindi preceduta da deliberazione; che se talvolta pare il contrario, ciò succede perchè la deliberazione è così pronta e istantanea che l'uomo non se ne ricorda; che la deliberazione è differente dall'esitazione e dalla pugna, e che l'una può stare senza l'altra; che il santo, di cui ivi si parla, opera tuttavia deliberatamente, benchè non abbia più da combattere, secondo l'ipotesi, contro le cattive inclinazioni; che infine l'attività spontanea, se non importa alcuna deliberazione, dee rimuovere eziandio la cognizione di poter fare il contrario di quello che si fa, e quindi escludere l'arbitrio, per cui l'uomo è immune non pure da coazione e da violenza, ma da ogni necessità intrinseca al proprio animo. Siccome però il dimostrare tutti questi capi vorrebbe un lungo discorso, nè si ricerca al mio proposito, me ne passerò; e supponendo che la distinzione sia vera, veggiamo il costrutto che l'Autore ne cava per salvare la libertà divina. « Transportons cette exacte psychologie dans
« la théodicée, et nous reconnaîtrons sans hypothèse, que la spontanéité
« est aussi la forme éminente de la liberté de Dieu. » Ancorchè la psicologia del sig. Cousin fosse esatta, che non è, non si potrebbe trasferire nell'ontologia divina; perchè tra le facoltà dell'uomo e le perfezioni divine può correre qualche analogia, ma non mai una perfetta similitudine. Se si discorre altrimenti, si cade nell'antropomorfismo. Il concetto che

sig. Cousin che è panteista e fatalista, almeno per rispetto a Dio, dovrebbe pur essere immoralista, se fosse coerente ai principii del suo sistema. Ma mi affretto di soggiungere ch'egli su questo punto ripudia espressamente le conseguenze della sua teorica; e che il retto senso e l'indole generosa dell'uomo è in lui più forte che la logica del filosofo. Secondo la quale è impossibile il conciliare la moralità col panteismo; imperocchè, se la sostanzialità dei fenomeni è la stessa sostanza divina, il male si dee riferire a Dio, come a suo principio; e in tal caso non v'ha più alcun divario assoluto fra il bene e il male, e tutto ciò che succede, l'ingiustizia come la giustizia, essendo opera divina, è assolutamente bene; dottrina che è appunto quella di Benedetto Spinoza. All' incontro chi ammette la libertà è costretto di riconoscere una legge morale immutabile; perchè l'arbitrio suppone apoditticamente una regola eterna che ne circoscriva l'esercizio. Per l'arbitrio divino, come per l'umano, questa regola è lo stesso Dio; cioè la perfezione della sua natura, e della sua mente che comprende le essenze eterne e incommutabili delle cose. Se però Iddio potesse contrastare a questo doppio ordine, non che esser libero, lascierebbe d'esser Dio e distruggerebbe sè stesso. Insomma, chi ammette la libertà nel giro delle cose contingenti, non può allargarla alle necessarie; essendo l'immutabilità di queste la base della contingenza di quelle, e dell'arbitrio che su di esse si esercita.

« Mais allons à la racine du mal, à, savoir, une théorie incomplète et « vicieuse de la liberté. C'est ici qu'éclate la puissance de la psychologie. « Toute erreur psychologique entraîne avec elle les plus graves erreurs; « et pour s'être trompé sur la liberté de l'homme, on se trompe ensuite « presque nécessairement sur la liberté de Dieu. » L'errore in psicologia può nuocere all'ontologia; perchè tutte le verità si legano insieme. Non se ne dee però inferire che la verità psicologica basti a conoscere l'ontologica; e che il psicologismo non sia intrinsecamente vizioso. Troppo spesso le induzioni psicologiche hanno viziato l'ontologia, e il solo sig. Cousin che è un difensore così ardente del psicologismo, potrebbe somministrarcene più di un esempio. Ma questo punto di filosofia è estrinseco al tema diretto di queste considerazioni. « Je crois avoir prouvé ailleurs, « sans vaine subtilité, qu'il y a une distinction réelle entre le libre arbi- « tre et la liberté. Le libre arbitre c'est la volonté avec l'appareil de la « délibération entre des partis divers, et sous cette condition suprême « que, lorsqu'à la suite de la délibération on se résout à vouloir ceci « ou cela, on a l'immédiate conscience d'avoir pu et de pouvoir encore « vouloir le contraire. C'est dans la volonté et dans le cortège des « phénomènes qui l'environnent que paraît plus énergiquement la liberté,

« mais elle n'y est point épuisée. Il est de rares et sublimes moments
« où la liberté est d'autant plus grande, qu'elle paraît moins aux yeux
« d'une observation superficielle. J'ai cité souvent l'exemple de d'Assas.
« D'Assas n'a pas délibéré; et pour cela d'Assas était-il moins libre, et
« n'a-t-il pas agi avec une entière liberté? Le saint qui, après le long
« et douloureux exercice de la vertu, en est arrivé à pratiquer comme
« par nature les actes de renoncement à soi-même qui répugnent le plus
« à la faiblesse humaine; le saint, pour être sorti des contradictions et
« des angoisses de cette forme de la liberté qu'on appelle la volonté,
« est-il donc tombé au-dessous, au lieu de s'être élevé au-dessus, et
« n'est-il plus qu'un instrument passif et aveugle de la grâce, comme
« l'ont voulu mal à propos, par une interprétation excessive de la doc-
« trine augustinienne, et Luther et Calvin? Non, il reste libre encore, et
« loin de s'être évanouie, sa liberté en s'épurant s'est élevée et agran-
« die; de la forme humaine de la volonté, elle a passé à la forme pres-
« que divine de la spontanéité. La spontanéité est essentiellement libre,
« bien qu'elle ne soit accompagnée d'aucune délibération, et que sou-
« vent dans le rapide élan de son action inspirée elle s'échappe à elle-
« même, et laisse à peine une trace dans les profondeurs de la con-
« science. » Non sarebbe difficile il provare che questa distinzione fra la libertà spontanea e riflessa è fondata in aria; che la libertà umana è sempre riflessa, e quindi preceduta da deliberazione; che se talvolta pare il contrario, ciò succede perchè la deliberazione è così pronta e istantanea che l'uomo non se ne ricorda; che la deliberazione è differente dall'esitazione e dalla pugna, e che l'una può stare senza l'altra; che il santo, di cui ivi si parla, opera tuttavia deliberatamente, benchè non abbia più da combattere, secondo l'ipotesi, contro le cattive inclinazioni; che infine l'attività spontanea, se non importa alcuna deliberazione, dee rimuovere eziandio la cognizione di poter fare il contrario di quello che si fa, e quindi escludere l'arbitrio, per cui l'uomo è immune non pure da coazione e da violenza, ma da ogni necessità intrinseca al proprio animo. Siccome però il dimostrare tutti questi capi vorrebbe un lungo discorso, nè si ricerca al mio proposito, me ne passerò; e supponendo che la distinzione sia vera, veggiamo il costrutto che l'Autore ne cava per salvare la libertà divina. « Transportons cette exacte psychologie dans « la théodicée, et nous reconnaîtrons sans hypothèse, que la spontanéité « est aussi la forme éminente de la liberté de Dieu. » Ancorchè la psicologia del sig. Cousin fosse esatta, che non è, non si potrebbe trasferire nell'ontologia divina; perchè tra le facoltà dell'uomo e le perfezioni divine può correre qualche analogia, ma non mai una perfetta similitudine. Se si discorre altrimenti, si cade nell'antropomorfismo. Il concetto che

noi possiamo formarci della libertà di Dio è negativo e non positivo, generico e non ispecifico; laonde non si può trasportare in esso la forma speciale della libertà umana, qualunque siano gli stati che si vogliano in essa supporre. « Oui, certes, Dieu est libre; car, entre autres preuves, « il serait absurde qu'il y eût moins dans la cause première que dans « un de ses effets, l'humanité; Dieu est libre, mais non de cette liberté « relative à notre double nature, et faite pour lutter contre la passion « et l'erreur et engendrer péniblement la vertu et notre science impar« faite; il est libre d'une liberté relative à sa divine nature, c'est-à-dire « illimitée, infinie, ne connaissant aucun obstacle. » Io vo più innanzi del sig. Cousin, e non rimuovo solamente da Dio quella libertà che è accompagnata dalla sospensione fra il bene e il male, dal conflitto fra la ragione e il senso, e simili imperfezioni; ma ogni qualunque deliberazione; poichè sarei impacciato a conciliare il menomo atto deliberativo colla perfezione assoluta della divina natura, e il menomo discorso colla immanenza della sua eternità. Non pertanto io non dico che la essenza della libertà divina consista semplicemente nell'essere *illimitata* e privo di *ogni ostacolo;* imperocchè queste due cose non compongono ancora l'arbitrio che importa l'esenzione non solo da ogni limite ed ostacolo, ma da ogni fatalità intrinseca alla natura dell'ente che lo possiede. « La « spontanéité la plus pure dans l'homme, ce que le christianisme appelle « la liberté des enfants de Dieu, n'est encore qu'une ombre de la liberté « de leur père. Entre le juste et l'injuste, entre le bien et le mal, entre « la raison et son contraire, Dieu ne peut délibérer, ni par conséquent « vouloir à notre manière. Conçoit-on en effet qu'il ait pu prendre ce « que nous appellerons le mauvais parti? Cette supposition seule est « impie [1]. » Bisognerebbe esser pio e savio come Alfonso X, per dire che Iddio è libero, perchè può scegliere *fra il giusto e l'ingiusto, fra il bene e il male, fra la ragione e il suo contrario, e appigliarsi al partito peggiore.* Ma tutto questo discorso mostra in che non può consistere la libertà divina; non dichiara se essa abbia luogo, se trovi materia, in cui esercitarsi. Mostra che Dio non può avere una libertà difettuosa; ma non decide, se una libertà perfetta convenga alla divina natura. Per ben comprendere qual sia la mente dell'illustre Autore su questo proposito, ci è d'uopo ricorrere a quei luoghi, dove espone la teorica della libertà umana, e segnatamente di quella sua forma ch'egli chiama spontanea, la quale, essendo al parer suo una copia della libertà divina, potrà darci un concetto sufficiente di essa.

[1] *Fragm. phil.*, tom. I, p. XXIII [...]XVI.

L' Autore descrive in vari luoghi delle sue opere il divario che corre fra l'attività spontanea e l' attività riflessa dello spirito umano: questo è uno dei punti prediletti della sua teorica, al qual ricorre a ogni poco, fermandovisi con una certa compiacenza. Egli è vero che l'esposizione che ne fa non è sempre la stessa, e che ci si trovano differenze notabili; ma se ben si guarda, esse si possono conciliare, e non è difficile il farlo, conferendo questo punto speciale coi principii generici della dottrina, a cui appartiene. Per evitare una soverchia lunghezza io mi ristringerò a citare due soli di tali luoghi, scegliendo quelli che mi paiono più precisi e più acconci a farci penetrare nella mente dell'illustre scrittore.

« Le premier acte réfléchi n' est pas le fait primitif.... La réflexion « ou la liberté est sans doute le plus haut degré de la vie intellectuelle; « la libre réflexion constitue seule notre véritable existence personnelle; « ce n'est que par la libre réflexion que nous nous appartenons à nous- « mêmes, car c'est par elle seule que nous nous posons nous-mêmes; « mais avant de nous poser, nous nous trouvons; avant de vouloir « apercevoir, nous apercevons; avant d'agir librement, nous agissons « spontanément. L'action libre suppose la connaissance plus ou moins « nette du résultat qu'on veut obtenir. Dans ce cas la liberté ne peut « être le fait primitif. Le mot liberté peut se prendre dans deux sens « différents. Un acte libre peut se dire de celui qu'un être produit « parce qu' il a voulu le produire; parce que se le représentant d'a- « bord, sachant par expérience qu'il peut le produire, il lui a plu « vouloir exercer, relativement à cet acte conçu d'avance, la puissance « productive dont il se sait doué. Telle est la liberté proprement dite « ou la volonté. Un être est encore appelé libre, lorsque le principe de « ses actes est en lui-même, et non dans un autre être, lorsque l'acte « qu'il produit est le développement d'une force qui lui appartient, « et qui n'agit que par ses propres lois. Par exemple, lorsqu'une force « extérieure pousse mon bras à mon insu ou malgré moi, ce mouvement « de mon bras ne m' appartient pas; et si l'on veut appeler ce mouve- « ment un acte, ce n'est point un acte libre dans aucun sens; le mou- « vement de mon bras tombe alors sous les lois de la mécanique exté- « rieure: ce n'est point par mes propres lois individuelles que j'agis, « ce n'est pas moi qui agis, c'est l'univers qui agit par moi. Mais « lorsqu'à l'occasion d'une affection organique, l'esprit entre d'abord « en exercice par son énergie native, et produit un acte quelconque, « je puis dire que l'esprit est libre en tant que l'affection organique est « l'occasion extérieure et non le principe de son action, dont la raison

« est la puissance naturelle de l'esprit. C'est dans ce sens et non dans
« l'autre que toute action de l'esprit peut être appelée libre; mais si,
« confondant les deux sens du mot liberté, confondant deux faits très-
« distincts, on soutient que l'esprit est toujours libre de la liberté ré-
« fléchie, la réflexion supposant nécessairement une opération anterieur,
« il faut accorder que cette opération est réfléchie ou qu'elle ne l'est
« pas: si elle ne l'est pas, voilà l'acte non réfléchi que l'on veut évi-
« ter; et si elle est réfléchie, elle en présuppose une autre, laquelle,
« si on la suppose réfléchie, en suppose encore une autre toujours réflé-
« chie; et nous voilà dans un cercle insoluble [1]. »

Su questo passo io ragiono così: se l'attività riflessa è *la sola che costituisce la nostra vera esistenza personale*; se è la sola per cui *noi apparteghiamo a noi* stessi; se è la sola che possegga *la conoscenza più o meno schietta del risultato che si vuol ottenere*; se tutte queste condizioni dell'attività riflessa non si possono in alcun modo trovare nella spontanea che le precede; se l'attività spontanea si può solo dir libera, in quanto *è lo sviluppo di una forza che le appartiene e opera in virtù delle proprie leggi*; ne segue che l'attività spontanea non è libera nel senso volgare della parola; ovvero ch'ella è unicamente libera *a coactione*, come parlano le Scuole, e non *a necessitate*. Perciò, se l'Autore le dà tuttavia il nome di libera, lo fa per indicare che il fato determinativo di essa procede dalla forza medesima, in cui l'attività risiede, e non da cagione estrinseca che la costringa o necessiti in modo veruno. Questo senso che il sig. Cousin dà alla parola libertà, non dee uscir di mente al lettore. Ora applicando questa idea della libertà spontanea dell'uomo all'Ente assoluto, che ne conséguita? Che Iddio è governato inesorabilmente in tutte le sue operazioni dalla necessità della propria natura, e che egli non è pur dotato di una personalità reale. Tal è adunque la libertà che l'illustre Autore concede alla divina natura; libertà identica a quella che anche lo Spinoza largiva al suo Dio. Questa dottrina è veramente spaventevole; [illegible] si può negare ch'ella non consuoni a capello coi canoni del [illegible]

Il secondo passo che ho promesso di riferire [illegible] ante, e contiene le stesse idee, ma più particolarizzate: « [illegible] t de
« emporte l'idee de réflexion. La réflexion es[illegible]
« acte volontiare, si tout acte volontaire sup[illegible]

1 Fragm. phil. [illegible] 361.

« son objet et une délibération... Mais une opération réfléchie peut-elle être « une opération primitive? Vouloir c'est, sachant qu'on peut se résoudre « et agir, délibérer si on se résoudra, si on agira de telle ou telle manière, « et choisir en faveur de l'une ou de l'autre. Le résultat de ce choix, « de cette décision précédée de délibération et de prédétermination est « la volition, effet immédiat de l'activité personnelle; mais pour se ré- « soudre et agir ainsi, il fallait savoir qu'on pouvait se résoudre et agir, « il fallait antérieurement s'être résolu, avoir agi autrement, sans déli- « bération, ni prédétermination, c'est-à-dire, sans réflexion. L'opération « antérieure à la réflexion est la spontanéité. C'est un fait que même « aujourd'hui nous agissons souvent sans avoir délibéré, et que la per- « ception rationnelle nous découvrant spontanément l'acte à faire, l'ac- « tivité personnelle entre aussi spontanément en exercice, et se résout « d'abord, non par une impulsion étrangère, mais par une sorte d'inspi- « ration immédiate, supérieure à la réflexion et souvent meilleure qu'elle. « Le *qu'il mourût!* du vieil Horace, le *à moi, Auvergne!* du brave « d'Assas, ne sont pas des élans aveugles, et par conséquent dépour- « vus de moralité; mais ce n'est pas non plus au raisonnement et à « la réflexion que l'héroïsme les emprunte. Le phénomène de l'activité « spontanée est donc tout aussi réel que celui de l'activité volontaire [1].» L'attività riflessa è dunque quella che *concepisce uno scopo, predetermina il suo oggetto, opera volontariamente, ha la coscienza di potersi risolvere, delibera ed elegge.* Tutte queste doti sono proprie dell'attività riflessa o volontaria, e si debbono perciò rimuovere dalla spontanea, conforme alla sentenza espressa nel passo dianzi allegato.

Discorse alcune cose, che non c'importano, sull'oscurità propria dell'atto spontaneo, l'Autore così prosegue: « La réflexion en principe et « en fait suppose et suit la spontanéité; mais comme il ne peut y avoir « rien de plus dans le réflexif que dans le spontané, tout ce que nous « avons dit de l'un s'applique à l'autre, et quoique la spontanéité ne « soit accompagnée ni de prédétermination ni de délibération, elle n'est « pas moins comme la volonté une puissance réelle d'action et par con- « séquent une cause productrice et par conséquent personnelle. La spon- « tanéité contient donc tout ce que contient la volonté, et elle le contient « antérieurement à elle, sous une forme moins déterminée, mais plus ...ure, ce qui élève encore la source immédiate de la causalité et du ...t. » Se ragguagliamo queste parole coll'altro squarcio dei Frammenti ...ito, ci troviamo alcune contraddizioni, almeno apparenti. Con- ... ci c'insegnava che la libertà propriamente detta, la

[1] ... n. 66, 67.

libertà *a necessitate*, nell'atto spontaneo non si rinviene; ora ci si afferma che tutte le doti dell'attività riflessa si trovano già prima nella spontanea. Come va questa faccenda? Dobbiam dire che l'attività riflessa è fatale come la spontanea, o che questa è libera come quella? Altra ripugnanza: l'attività spontanea è destituita di *vera personalità*, secondo il primo passo; secondo l'altro, è dotata di personal sussistenza. Insomma la prima citazione ci rappresenta la spontaneità come impersonale e fatale; la seconda ce la mostra personale e libera. Se ricorriamo ai principii panteistici, non v'ha alcun dubbio che la prima citazione sia la più autorevole, essendo la sola che sia loro conforme. Imperocchè, se v'ha una sostanza unica, a lei, come ad unico e immediato principio, si debbono riferire tutte le operazioni dell'uomo, che conseguentemente non possono essere personali, nè libere. Ma in tal caso riman tuttavia a vedere se si può levar via la contraddizione fra' due luoghi; giacchè la sana critica prescrive che non si ammetta ripugnanza fra le idee di un Autore, se non quando è impossibile il rimuoverla con qualche ovvia interpretazione. Ora il solo modo, con cui si possa comporre il presente divario, consiste nel dire che, disdicendo all'attività umana la personalità e la libertà, il sig. Cousin parli di una personalità e libertà sostanziale e reale; e che concedendole discorra di una personalità e libertà fenomenica, cioè apparente. Secondo questa spiegazione, non correrebbe più alcun divario fondamentale fra le due attività; entrambe sarebbero personali e libere in sembianza, impersonali e necessitate in effetto. E così si verificherebbe ciò che abbiamo dianzi conghietturato, che l'illustre Autore dà all'uomo stesso solo una larva di libertà, e che il suo fatalismo è veramente universale. Che se in altri luoghi, come verbigrazia nella confutazione del Locke, egli sembra riconoscere nell'uomo una libertà verace; ciò non rileva gran fatto, perchè ivi egli ventila la quistione da un punto di vista meramente psicologico; e i dati psicologici non han valore, se non in quanto vengono determinati e confermati dai principii ontologici; giacchè l'ontologia è la scienza delle realtà, e la psicologia s'intromette di meri fenomeni. La chiosa poi che qui rechiamo in mezzo, oltre al pregio di essere la sola che consuoni all'ontologia dell'Autore e ai dogmi di ogni panteismo, è appoggiata al progresso del discorso che abbiam preso ad esaminare. Continuiamo a leggere.

« Le moi est déjà avec la puissance productrice, qui le caractérise
« dans l'éclair de la spontanéité, et c'est dans cet éclair instantané qu'il
« se saisit instantanément lui-même. On pourrait dire qu'il se trouve dans
« la spontanéité et que [illegible] réflexion il se constitue. Le moi, dit

« Fichte, se pose lui-même dans une détermination volontaire. Ce point « de vue est celui de la réflexion. Avant la réflexion et le fait à la « description duquel Fichte a pour jamais attaché son nom, est une opé- « ration dans laquelle le moi se trouve sans s'être cherché, se pose si « l'on veut, mais sans avoir voulu se poser, par la seule vertu et l'é- « nergie propre de l'activité qu'il reconnait lui-même en la manifestant, « mais sans l'avoir connue d'avance ; car l'activité ne se révèle à elle- « même que par ses actes, et le premier a dû être l'effet d'une puis- « sance qui jusque-là s'était ignorée elle-même. » L' atto spontaneo è dunque l' effetto di una forza energica, destituita di coscienza e quindi di personalità. La cognizione di sè e la personalità vengono dopo l'atto spontaneo, e non lo precedono; non ne sono la causa o la condizione, ma l' effetto. Ora se nell' atto riflesso non v' ha nulla di reale, che non si trovi già nell'atto spontaneo, ne segue che la coscienza e la personalità sono meri fenomeni.

« Quelle est donc cette puissance qui ne se révèle que par ses actes, « qui se trouve et s'aperçoit dans la spontanéité, se retrouve et se ré- « fléchit dans la volonté ? Spontanés ou volontaires, tous les actes per- « sonnels ont cela de commun, qu'ils se rapportent immédiatement à « une cause qui a son point de départ uniquement en elle-méme, c'est- « à-dire qu'ils sont libres; telle est la notion propre de la liberté. » *Se la nozione propria della libertà* non importa altro, ella non esclude la necessità intrinseca dell'operante, ma solo la violenza esteriore. Un agente sarà dunque essenzialmente libero, benchè necessitato dalle leggi della propria natura, quando non dipenda da altri che da sè, quando non sia fatta forza alla sua facoltà operativa. Ecco finalmente in che consiste l' indeterminismo del signor Cousin. La libertà umana, sotto ogni sua forma, e quindi la divina, non rimuovono altro realmente che la violenza esteriore. Quando egli d' ora innanzi ci dirà che l' uomo è libero, e si farà campione dell' arbitrio, sapremo qual è il valore che dar si dee alle sue parole.

Ma egli prosegue, dichiarando maggiormente il suo pensiero: « La li- « berté ne peut être seulement la volonté, car alors la spontanéité ne « serait pas libre; et d'un autre côté la liberté ne peut être seulement « la spontanéité, car la volonté ne serait plus libre à son tour. Si donc « les deux phénomènes sont également libres, ils ne peuvent l'être qu'à « cette condition, qu'on retranchera à la notion de liberté ce qui appar- « tient exclusivement à l'un et à l'autre des deux phénomènes, et qu'on « ne lui laissera que ce qu'ils ont de commun. Or qu'ont-ils de commun

« sinon d'avoir leur point de départ en eux-mêmes et de se rapporter
« immédiatement à une cause qui est leur cause propre, et n'agit que
« par sa propre énergie? La liberté étant le caractère commun de la
« spontanéité et de la volonté, comprend sous elle ces deux phéno-
« mènes; elle doit avoir et elle a par conséquent quelque chose de plus
« général qu'eux, et qui constitue leur identité... Parce que l'expression
« de libre arbitre implique l'idée de choix, de comparaison et de ré-
« flexion, on a imposé ces conditions à la liberté, dont le libre arbi-
« tre n'est qu'une forme; le libre arbitre c'est la volonté libre,
« c'est-à-dire la volonté; mais la volonté est si peu adéquate à la
« liberté, que la langue même lui donne l'épithète de libre, la rap-
« portant ainsi à quelque chose de plus général qu'elle-même. Il en faut
« dire autant de la spontanéité. Dégagée de l'appareil plus ou moins
« tardif de la réflexion, de la comparaison et de la délibération, la spon-
« tanéité manifeste la liberté sous une forme plus pure, mais elle n'est
« qu'une forme de la liberté, et non la liberté tout entière: l'idée fon-
« damentale de la liberté est celle d'une puissance, qui, sous quelque
« forme qu'elle agisse, n'agit que par une énergie qui lui est propre [1]. »
Distinguasi adunque nella libertà il reale dal fenomenico. Il reale è ciò che si trova di *comune* e d' *identico* nelle due forme dell' attività nostra; il fenomenico è ciò che diversifica l' una dall' altra. La spontaneità e la riflessione sono meri fenomeni, salvo l' elemento onde partecipano entrambe. Or questo elemento in ciò versa, che l' ente libero *non operi che per una energia a lui propria*; che è quanto dire che l' ente libero sia una vera forza avente in sè, e non fuori di sè, il principio delle sue azioni. In ciò, e non in altro, è riposta *l' idea fondamentale della libertà*. La facoltà di operare e di non operare, di operare il contrario di quello che si opera, cioè *il libero arbitrio*, *la volontà libera*, non appartiene alla sostanza della libertà, e quindi non si trova nella *sua forma più pura*, cioè nell' attività spontanea. Che se ella sembra aver luogo nell' attività riflessa, questo è un mero fenomeno, cioè un' apparenza.

Questa potenza, questa forza, questa [...] ha in sè il principio delle sue azioni, che non dipende nell' [...] vente, ma è determinata dalle leggi d[...] altro, secondo il panteismo, di cui il [...] la sostanza unica, la causa sostanzial[...] a' suoi principii che un' altra attività [...]

[1] *Fragm. phil.*, to[...] [...], 70.

giacchè il concetto di attività è inseparabile da quello di sostanza: l' attività è la sostanza causante, la sostanza in atto. Questa dottrina è così connessa col rimanente del sistema che potremmo attribuirla all'illustre Autore, senza pericolo di calunniarlo; ma egli stesso ha preso l'assunto di assicurare gl' interpreti più scrupolosi, proseguendo in questi termini: « Si la liberté est distincte des phénomènes libres, le caractère de « tout phénomène étant d'être plus ou moins déterminé, mais de l'être « toujours, il suit que le caractère propre de la liberté dans son con- « traste avec les phénomènes libres est l'indétermination. La liberté « n'est donc pas une forme de l'activité, mais l'activité en soi, l'activité « indéterminée qui, précisément à ce titre, se détermine sous une for- « me ou sous une autre. D'où il suit encore que le moi ou l'activité « personnelle, spontanée et réfléchie ne représente que le déterminé de « l'activité, mais non son essence. La liberté est l'idéal du moi; le moi « doit y tendre sans cesse sans y arriver jamais; il en participe, mais « il n'est point elle. Il est la liberté en acte, non la liberté en puissance; « c'est une cause, mais une cause phénoménale et non substantielle, « relative et non absolue. Le moi absolu de Fichte est une contradic- « tion. Il implique que rien d'absolu et de substantiel ne se rencontre « dans quoi que ce soit de déterminé, c'est-à-dire de phénoménal. En « fait d'activité la substance ne peut donc se trouver qu'en dehors et « au-dessus de toute activité phénoménale, dans la puissance non en- « core passée à l'action, dans l'indéterminé capable de se déterminer « par soi-même, dans la liberté dégagée de ses formes, qui, en la dé- « terminant, la limitent. Nous voilà donc dans l'analyse du *moi*, arrivés « encore par la psychologie à une nouvelle face de l'ontologie, à une « activité substantielle, antérieure et supérieure à toute activité phéno- « ménale, qui produit tous les phénomènes de l'activité, leur survit à « tous, et les renouvelle tous, immortelle et inépuisable dans la défail- « lance de ses modes temporaires. Et encore, chose admirable, cette « activité absolue affecte dans son développement deux formes parallèles « à celles de la raison, savoir la spontanéité et la réflexion. Ces deux « moments se retrouvent dans une sphère comme dans l'autre, et le « principe de l'une comme de l'autre est toujours une causalité substan- « tielle. L'activité et la raison, la liberté et l'intelligence se pénètrent « donc intimement dans l'unité de substance [1]. » Si potrebbe parlar [illegible] chiaro? Dopo tali parole che lo Spinoza accetterebbe volentieri per [illegible] direte ancora, signor Cousin, che non siete panteista? Che non [illegible] le sostanze finite? Che considerate l' animo umano come una

[1] [illegible] tom. I, p. 70, 71.

forza distinta e libera, che ammettete una sostanza unica nel solo senso da voi chiamato platonico? Vi pavoneggerete ancora del vostro indeterminismo? Se gli atti liberi degli uomini non son che *fenomeni*; se *il carattere proprio della libertà è l'indeterminazione*: se la libertà è *l'attività per sè stessa*, *l'attività indeterminata*; se questa attività indeterminata *non è personale*: se è l'*essenza* stessa dell'attività; se è *l'ideale dell'animo umano*, di cui esso animo *partecipa* solamente; se è *la causa sostanziale e assoluta*; se è *un'attività sostanziale, anteriore e superiore a ogni attività fenomenale*: se produce *tutti i fenomeni dell'attività* fenomenica, *sopravvive loro*, e *gli rinnovella*: se è *immortale e inesausta*, *mentre si dileguano i suoi modi temporanei*: se in lei risiede *il principio della spontaneità e della riflessione, dell'attività e della ragione*, *della libertà e dell'intelligenza* degli uomini: se queste doti *si penetrano intimamente nell'unità della sostanza*: se *l'animo*, *le moi*, *è la libertà in atto, non la libertà in potenza*: s'egli non è altro che una *causa fenomenale*: s'egli non è che *la determinazione dell'indeterminato*; se questa determinazione deriva dall'attività assoluta capace *di determinarsi per sè medesima*: se in fine l'animo è il complesso delle *forme* che *determinano e limitano la libertà* assoluta e *segregata da ogni forma* e da ogni determinazione; come potrete ancora asserire che l'uomo abbia un'attività sua propria, e che la libertà sua si distingua da quella di Dio? Le azioni [illegible]

Mettendo in bocca al signor Cousin questo ragionamento ridicolo, non voglio già inferirne ch' egli sia capace di farlo, ma che, volendosi ostinare a mantenere la libertà divina, dopo le cose dette, non potrebbe discorrere più seriamente. Il fatto sta che, esaminando i vari passi dov' egli parla delle due attività, divina ed umana, ora egli sembra immolare alla libertà dell' uomo quella di Dio, ora allla libertà di Dio quella dell' uomo; tantochè con citazioni isolate egli può contentare tutto il mondo, come il pipistrello del Lafontaine. Ma se i testi separati si raccozzano e si ragguagliano coi principii della dottrina, ogni contraddizione svanisce, e si vede che il determinismo dell' illustre Autore non potrebbe essere più schietto, nè più universale di quello che è. Così, verbigrazia, nel luogo citato, la libertà divina è chiamata *in potenza*, rispetto alle nuove determinazioni attuali e fenomeniche, ch' essa veste successivamente nelle creature; ma questa libertà potenziale è in sè stessa *un' attività sostanziale, anteriore e superiore a ogni attività fenomenica; è una potenza che opera in virtù di una energía sua propria.* L' indeterminazione che si assegna a questa potenza riguarda solamente le nuove forme ch' essa piglia nel successo del tempo, le nuove apparizioni fenomeniche sotto le quali si mostra, le nuove personalità apparenti nelle quali s' incarna, producendosi al di fuori. Ma siccome da un lato ella è essenzialmente creatrice, essenzialmente causa, benchè si determini da sè stessa, ella non potrebbe non determinarsi, e le sue determinazioni sono necessitate dalla sua propria natura; dall' altro lato, la creazione essendo eterna, l' indeterminazione è solo relativa, e riguarda i nuovi fenomeni che si andranno successivamente producendo, non quelli che sono prodotti presentemente, o furono in un tempo anteriore e infinito; i quali, se si pigliano in complesso, presuppongono nell' attività producente una determinazione assoluta, intrinseca alla sua essenza. Se il lettore si ricorda dei vari passi dianzi allegati, dove il signor Cousin considera Iddio come sostanza unica e come causa, non potrà dubitare che questa sia la mente del filosofo francese, e che la sola libertà da lui concessa all' Ente assoluto, sia quella di ubbidire necessariamente alle leggi della propria natura, nel che, al parer suo, consiste appunto l' essenza della libertà.

Determinato così il concetto che l' Autore si fa della libertà divina, [illegible]ante la considerazione dell' umana, ripigliamo il progresso del suo [illegible]so giustificativo. « Conçoit-on en effet, » egli diceva, « qu'il (Dieu) [illegible] pu [illegible] ce que nous appellerons le mauvais parti? Cette sup[illegible] [illegible]st impie. Il faut donc admettre que, quand il a pris [illegible]'l a agi librement, sans doute, mais non pas arbi-

« trairement, et avec la conscience d'avoir pu choisir l'autre part. »
Se Iddio avesse rifiutato *liberamente* il partito cattivo, egli è falso che *non avrebbe coscienza di averlo potuto eleggere;* poichè libertà e potenza di volere il contrario, sono inseparabili nel senso consueto della voce libertà. Ma la libertà di Dio non consiste nell'*abbracciare* o poter abbracciare il *cattivo partito*, ovvero nell'evitarlo; sì bene nello scegliere nel numero infinito dei partiti buoni possibili. « Sa nature toute « puissante, toute juste, toute sage, s'est développée avec cette spon- « tanéité qui contient la liberté tout entière, et exclut à la fois les ef- « forts et les misères de la volonté et l'opération mécanique de la né- « cessité. » Che cosa vuol dire quest'ultima frase? Se per *operazione meccanica della necessità* l'Autore intende il dipendere necessariamente dalla propria natura, abbiam veduto che la spontaneità, a suo giudizio, non che *escluderla*, la presuppone. « Tel est le principe et le vrai ca- « ractère de l'action divine. Otez le principe; prenez l'action en elle- « même, pour ainsi dire dans son mode extérieur; vous avez ce qu'on « appelle l'action de la nature dans sa régularité puissante, c'est-à-dire « la fatalité. La nature est l'image de Dieu; le *fatum* est la Providence « elle-même rendue visible, devant laquelle il faut s'incliner encore, « mais en la rapportant en esprit et en vérité à son principe, à cette « source ineffable où les perfections divines se confondent dans cette « unité merveilleuse, que la science humaine n'aborde guère que pour « la décomposer à son usage, et la soumettre ainsi à la diversité des « points de vue et aux contradictions des théologiens et des philosophes. « *O altitudo!* [1]. » Che la natura sia fatale a rispetto nostro, in quanto non possiamo alterare la menoma sua legge, è cosa indubitata, ma forse troppo triviale da farne menzione; giacchè in sostanza ciò vuol dire che l'uomo, essendo, come ente organico, una particella del sensibile universo, non può nulla contro gli ordini che governano il tutto. Ma il dire del nostro Autore è assai più pregno, e importa, conforme alle cose premesse, che la natura è fatale, non già solo a rispetto nostro, ma in sè medesima. E di vero, pongasi mente al processo del nostro filosofo. La natura è la varietà fenomenica, nella quale si spande l'unità assoluta in virtù della propria essenza. [illegible]azione, per cui l'unità genera la varietà, è tanto necessaria quan[illegible] stessa; la quale non sarebbe veramente, non potrebbe es[illegible] fosse caus[illegible] e non si esplicasse di fuori colla creazione. [illegible] luce la[illegible] per un atto spontaneo che precede l'inte[illegible] è l'[illegible] atto

[1] [illegible]

eterno, e però necessariamente l'accompagna. L'unità producente la varietà per un impulso spontaneo, ma necessario, della propria essenza, e conoscente la medesima, è la Providenza. Che se per opera dell'astrazione la varietà si considera in sè stessa, segregatamente dalla unità che la produce, e dalla intelligenza assoluta che la contempla, essa piglia il nome di Fato. Qual è adunque il divario che corre tra il fato e la Providenza, secondo il nostro filosofo? La Providenza è la natura rispetto alla intelligenza dell'unità producente; il fato è la natura, astrattivamente separata dalla mente che la produce. La necessità è comune ad entrambi; ma nella Providenza è intelligente, nel fato è cieca. Vedesi adunque che se per fato s'intende una semplice necessità, secondo il comune linguaggio, l'epiteto di *fatale* conviene, secondo l'illustre Autore, alla natura in sè stessa e alla Providenza. Perciò quando egli ci dice che *la natura è l'imagine di Dio*, e che *il fato è la Providenza stessa resa visibile*, queste locuzioni non si debbono già intendere largamente, ma a rigore di lettera. Le ultime parole con cui l'Autore chiude la sua difesa, e quel cenno sui *diversi riguardi*, e sulle *contraddizioni dei filosofi e dei teologi* che si disputano a vicenda *l'unità* assoluta, per avere il piacere di *scomporla a proprio servigio*, fanno un'allusione poco seria al razionalismo teologico, di cui parleremo in appresso. Sarebbe da desiderare che lo scrittore si fosse astenuto dal corroborare la sua allusione con un testo di san Paolo, citato a sproposito, e bastevole a conquidere il razionalismo; giacchè, se questo sistema fosse vero, non avrebbe luogo l'*altezza*, di cui parla l'Apostolo.

Le prove fin qui allegate del panteismo del sig. Cousin sono dirette, essendo tolte da passi esprimenti i punti fondamentali di questo sistema. Potrei aggiungerne parecchie indirette, riandando le varie parti delle dottrine filosofiche dell'Autore, e mostrando come molte di esse si riferiscono all'ontologia panteistica, si spiegano per essa, e sono una conferma della nostra esposizione. Ma questo sarebbe un discorso troppo lungo e superfluo. La critica fatta basta a chiarire e fermare per indubitato qual sia la dottrina del nostro scrittore; i lettori delle sue opere potranno agevolmente compiere il lavoro da sè. Prima però di chiudere questo capitolo, non credo inutile l'osservare trovarsi nelle opere del sig. Cousin di molti passi che, presi separatamente, possono avere un senso ortodosso, ma, conferiti coi principii del libro, suonano panteisticamente. Il che vuol essere attentamente avvertito, acciò niuno venga indotto in [illegible] Rechiamone qualche esempio: « Tout homme, s'il se sait, sait [illegible]reste, la nature et Dieu en même temps que lui-même. Tout [illegible]oit à son existence, donc tout homme croit au monde et

« à Dieu; tout homme pense, donc tout homme pense Dieu, si l'on
« peut s'exprimer ainsi; toute proposition humaine, réfléchissant la con-
« science, réfléchit l'idée de l'unité et de l'être, essentielle à la con-
« science: donc toute proposition humaine renferme Dieu; tout homme
« qui parle, parle de Dieu, et toute parole est un acte de foi et un hymne.
« L'atheisme est une formule vide, une négation sans réalité, une ab-
« straction de l'esprit qui se détruit elle-même en s'affirmant, car toute
« affirmation, même négative, est un jugement qui renferme l'idée d'ê-
« tre et par conséquent Dieu tout entier [1]. » Altrove: « Dans le point
« de vue actuel de l'esprit humain, par la force de l'abstraction, nous
« pouvons séparer l'idée et l'être; mais dans le point de vue primitif,
« l'idée et l'être ne sont pas désunis. Pour savoir si quelqu'un croit
« en Dieu, je lui demanderai s'il croit à la vérité. D'où il suit qu'il
« n'y a point d'athée, que la théologie naturelle n'est que l'ontologie, et
« que l'ontologie elle-même est donnée dans la psychologie. La vraie re-
« ligion n'est que ce mot ajouté à l'idée de la vérité: *elle est* [2]. Soit
« qu'on monte de la nature et de l'homme à la vérité, et de la vérité à
« Dieu, soit qu'on redescende de Dieu à la vérité, et de la vérité à l'homme
« et à la nature, partout Dieu se rencontre: il suffit donc de reconnaître
« une seule de ces choses pour reconnaître Dieu. Il n'existe pas d'athée [3]. »
« Queste considerazioni possono avere un senso vero, anzi profondo, bello,
magnifico e degnissimo di un filosofo. L'onnipresenza e l'universalità del-
l'idea di Dio è una verità che fu ed è troppo spesso dimenticata da coloro
che s'intromettono di filosofare. La nozione dell'Ente, non già dell'ente
astratto, come vuole il Rosmini, ma dell'Ente concreto e assoluto, se-
condo l'intendimento di san Bonaventura e del Malebranche, sta innanzi
del continuo al nostro spirito, raggia in esso quella luce intellettiva che
illumina tutte le cose spiritualmente, e produce la mentale sua vita. Per
questo rispetto, non la filosofia sola, ma la scienza universale è scienza
di Dio; e come la natura divina è immensa nel campo dell'esistenza,
così l'idea divina è immensa nel campo dello scibile. Questi concetti
sono veri, nobili, atti a rapire ed innamorare i grandi intelletti. Ma ac-
ciò non tralignino nel panteismo, uopo è che siano fondati su diritti
principii; fra' quali la distinzione dell'Ente [illegible]ente è il più capitale.
Ora il nostro Autore, come tutti i pant[illegible] [illegible]spressamente l'idea

1 *Fragm. phil.*, tom. I, p. 77. Vedi anch[illegible] Introd[illegible]
la phil., leçon 6.

2 *Cours de phil. de* 1818, *publié par* G[illegible]

3 *Ibid*, leçon 14.

di *ente* con quella di *sostanza* [1] e con quella di *esistenza* [2]; quindi è che quando chiama Iddio *l'être de tout être* o *l'être des êtres* [3], la sua frase suona in effetto assai diverso dall'apparenza. Il sembiante platonico dei luoghi citati e di altri simili non dee pertanto illudere nessuno che guardi al contesto e risalga ai principii dell'Autore. Ciò che è sublime, perchè vero, nel senso del teismo, diventa falso e triviale in quello del panteismo; giacchè è un'arguzia assai fredda il dire che l'ateismo è impossibile, e che ogni pensiero, ogni parola umana contiene l'affermazione di Dio, quando sotto questo nome si comprende tutto l'universo, considerato come una forma fenomenica della sostanza unica. Se non che il sig. Cousin ha cura egli stesso di parlare talvolta in modo che i lettori anche meno oculati non s'ingannino della sua dottrina. Così, verbigrazia, nell'ultimo dei luoghi sovrallegati, egli segue in questi termini: « Celui qui aurait étudié toutes les lois de la physique et de la « chimie, lors même qu'il ne résumerait pas son savoir sous la déno- « mination de vérité divine ou de Dieu, celui-là serait cependant plus « religieux, ou, si vous voulez, en saurait plus sur Dieu qu'un autre, « qui après avoir parcouru deux ou trois principes, soit celui de la « raison suffisante, ou le principe de causalité, en aurait sur-le-champ « formé un total qu'il aurait appelé Dieu. Il ne s'agit point d'adorer « un nom, θεός, Ζεύς, *Deus*, Dieu, etc., mais de renfermer sous ce « titre le plus de vérités possibles, puisque c'est la vérité, qui est la « manifestation de Dieu. Étudiez la nature, que la philosophie est trop « portée à dédaigner, ne vous arrêtez pas à ce qu'elle contient de va- « riable, car il n'y a pas de science de ce qui passe; mais élevez-vous « aux lois qui régissent la nature et qui font d'elle une vérité vivante, « une vérité devenue active, sensible, en un mot, Dieu dans la ma- « tière; approfondissez donc la nature: plus vous vous pénétrerez de « ses lois, plus vous approcherez de l'esprit divin qui l'anime [4]. » Come? Platone, santo Agostino, santo Anselmo, san Tommaso seppero meno in divinità, e furono meno religiosi di un dotto materialista dei nostri giorni, perchè ai tempi in cui vissero si sapeva poco di chimica e di fisica? Se Iddio è universale nello scibile, e onnipresente agli spiriti come verità, la verità non consiste già nei fenomeni sensibili, nelle realtà contingenti, ma nelle idee assolute; e quelle non si possono chiamar vere, se non in quanto partecipano di queste. Il sig. Cousin che

1 *Fragm. phil.*, tom I, p. 307, *seq. et. al. pas.*
[illegible] p. 63, 75.
[illegible] 15, 78.
[illegible]. *de* 1818, *publié par Garnier*, leçon 11.

concede pure non esserci *scienza di ciò che passa*, non s'è avveduto che le leggi più generali e costanti della natura sono pur transitorie, e non han nulla di comune per lor medesime colle verità incommutabili ed eterne. Affascinato dal falso splendore di quel panteismo germanico che deifica la natura, non ripugnò a considerare essa natura come Iddio reso sensibile e vivente, come *Iddio nella materia*; frase che, presa alla lettera, secondo l'uso dei moderni panteisti, basterebbe a far vergognare di questa nuova filosofia.

CAPITOLO SECONDO.

IL SIG. COUSIN IN ALCUNI LUOGHI DELLE SUE OPERE DISCORRE AMBIGUAMENTE DELLA IMMORTALITA' DELL' ANIMO UMANO.

Nel tassare il sig. Cousin di aver parlato poco esattamente, sono lungi dall'accusarlo di negare o di mettere in dubbio una verità così importante come questa. Godo anzi di poter confessare espressamente ch'egli la riconosce e la stabilisce coi termini più efficaci in vari luoghi delle sue scritture. Tuttavia non è men vero che il dogma consolatore dell' immortalità degli animi umani non si può accordare con un panteismo rigoroso, come mostrerò fra poco; e che il panteista non si può distinguere dal materialista in questa parte, se non contraddicendo ai principii del proprio sistema. Ora, quando un autore entra in discordia con sè stesso, egli è difficile che il suo parlare sia sempre uniforme, schietto, preciso; è difficile che, professando dottrine ripugnanti, egli mantenga costantemente l'integrità loro; che non cerchi tal fiata di palliare la contrarietà, detraendo al rigore di esse; che la logica non sia qualche volta più forte dei generosi istinti e dei buoni proponimenti; che in fine il linguaggio non renda imagine della pugna dei pensieri. Il che mi pare accaduto al sig. Cousin in alcune parti de' suoi scritti, dove discorre della immortalità dei nostri animi. Per chiarire se io m'apponga, consideriamo attentamente le sue parole.

Nell'argomento del Fedone, egli ristringe in pochi periodi la sostanza di questo dialogo, ragionando così: « Il y a incontestablement en nous « un principe qui se reconnait et se proclame lui-même, dans le senti« ment de tout acte raisonnable et libre, étranger et supérieur à son « organisation corporelle, et par conséquent capable de lui survivre; un « principe, qui une fois dégagé de [illegible] extérieure dont il se di-

« stingue, et rendu à lui-même, se réunit au principe éternel et univer-
» sel dont il émane. Mais alors que devient-il? Retient-il la conscience
« de lui-même? Peut-il connaître encore le plaisir et la peine? Soutient-il des
« rapports avec les autres principes semblables à lui? Enfin quelle de-
« stinée lui est réservée? C'est là un autre problème qu'on ne peut
« guère résoudre affirmativement d'une manière absolue; et sur lequel
« la philosophie est à peu près réduite à la probabilité. En effet, si le
« principe intellectuel, pris substantiellement, est à l'abri de la mort,
« il ne s'ensuit pas que le *moi*, qui n'est pas la substance, et qui n'en
« est peut-être qu'une forme sublime, participe aussi de son immorta-
« lité; et la raison dans ses recherches les plus profondes, dans ses
« intuitions les plus vives et les plus intimes, peut bien nous faire con-
« naître l'essence du principe qui nous constitue, et sa forme actuelle,
« avec les conditions réelles de sa manifestation et de son développe-
« ment, mais sans pouvoir nous révéler certainement ni les formes que
« ce principe a pu revêtir déjà, ni celles que lui garde l'impénétrable
« avenir. Tel est, en résumé, tout le système du *Phédon*: il repose
« sur la distinction sévère et profonde qui sépare le domaine de la rai-
« son de celui de la foi; la certitude de l'espérance. De là, deux par-
« ties dans le *Phédon*: la première, qui, embrassant les trois quarts du
« dialogue, présente une chaîne d'analyses et de raisonnements que
« ne désavouerait pas la rigueur moderne; la seconde, assez courte, qui
« est remplie par des probabilités, des vraisemblances, des symboles [1].»

Io comincio a fare su questo passo tre considerazioni: 1.° Il dogma dell'immortalità consta di due punti distinti: l'uno è la perpetuità del principio sostanziale dell'anima; l'altro, la durata ugualmente perpetua della coscienza e del sentimento, cioè della forma attuale di essa anima nelle proprietà essenziali che la costituiscono. L'immortalità dell'anima è l'immortalità della sostanza pensante, cioè della sostanza spirituale che sostiene il pensiero, e del pensiero che è forma essenziale di questa sostanza. L'uno dei due capi non è sufficiente senza l'altro a comporre il dogma di cui si tratta. Imperocchè da un lato, la durata del pensiero, senza la permanenza della sostanza che pensa, è assurda; dall'altro, se la sostanza durasse in eterno, ma spogliata di coscienza, l'immortalità non avrebbe luogo, secondo il senso, in cui si piglia questa parola. Quando si dice che l'anima è immortale, si vuol significare ch'essa sarà sempre capace di piacere e di dolore, di miseria e di beatitudine; giacchè il desiderio della felicità e di una vita perpetua, l'orror naturale della morte, la perfet-

1 Œuv. de Plat. trad. par V. Cousin. Paris, 1822, tom. I, p. 159, 160, 161.

tibilità della nostra natura, la virtualità apodittica del merito e del demerito, la sanzione necessaria della legge morale, la bontà, la giustizia, la providenza del Creatore, e tutti gli altri argomenti che dimostrano quella verità confortatrice, non si ristringono a stabilire la mera durata dell'anima come sostanza, ma importano la perpetuità della coscienza; anzi non comprovano la prima, se non in quanto è necessaria a mettere in sicuro la seconda. Se l'anima sopravvivesse al corpo, spogliata di ogni consapevolezza, di ogni memoria, della facoltà di conoscere, di godere, di soffrire, e del sentimento della sua identità personale, sarebbe come se non fosse verso di sè medesima; non si distinguerebbe dalle forze elementari della materia che dureranno pure in eterno, se Iddio non le annienta; la morte sarebbe un sonno perfetto e perpetuo, come affermano i materialisti; i quali non sognarono mai di combattere una tale immortalità, conceduta a ogni atomo materiale che si supponga indivisibile; come agli spiritualisti e ad ogni uomo del mondo poco importerebbe il difenderla. Che se lo spiritualista si applica a dimostrare la semplicità e quindi l'indissolubilità sostanziale del principio pensante, il fa, perchè senza di essa non può sopravvivere il pensiero: egli prova l'incorruzione della sostanza, in grazia della forma. Perciò, quando si discorre della immortalità dell'anima, non bisogna mai dimenticare che l'essenza di questo dogma consiste nell'affermare la perpetuità del pensiero.

2.° Secondo l'autore del Fedone interpretato dal sig. Cousin, il primo punto solamente sarebbe certo; il secondo nulla più che probabile. Io non entrerò qui a cercare se l'illustre traduttore abbia ben penetrato la mente di Socrate o, per dir meglio, di Platone; perchè ciò non rileva al mio proposito. Mi contento di notare che, secondo questa chiosa, Socrate dimostrerebbe con *una catena di analisi e di ragionamenti degni del rigore moderno*, la perpetuità della sostanza dell'anima; ma quanto alla perpetuità del pensiero, egli confesserebbe *la quistione non potersi risolvere assolutamente in modo affermativo*, e non allegherebbe in favore del sì che semplici *probabilità e verosimiglianze*. Ora stando che il dogma dell'immortalità consista essenzialmente nel secondo punto, cioè nell'affermare la perpetuità del pensiero, ne segue che, giusta il Fedone, esso è *verisimile* e *probabile*, e non certo; e che, come affermasi nell'Argomento, è più tosto un voto, un desiderio, un oggetto di *speranza*, che un articolo di razional certezza. E siccome la verosimiglianza e la probalità non escludono il dubbio, ciascun vede da sè medesimo quel che ne segua.

3.° E perchè l'autor del Fedone non avrebbe osato innalzare un do-

gma così importante a grado di certezza? Perchè de' due pronunziati che lo compongono, il primo, che per sè stesso non rileva, ha il privilegio di essere certissimo; il secondo, in cui consiste la somma del tutto, non è che probabile? L'Argomento ci addita la cagione di ciò nell'ontologia platonica. Il fatto psicologico dell' immortalità umana dipende dai principii ontologici. Ora l'ontologia insegna che *l' animo umano* (*le moi*) *non è la sostanza*; che *forse non è se non una forma sublime di essa;* che è *la manifestazione e lo sviluppo* del *principio eterno e universale, da cui emana;* che *la sua forma attuale* può essere temporaria; che, come *può aver vestite altre forme per lo addietro*, potrà riceverne altre *nell' impenetrabile avvenire.* Non cerco anche qui se questa ontologia sia veramente quella di Platone e del Fedone; mi basta di avvertire ch' essa è evidentemente panteistica, se le parole che la esprimono s' intendono nel loro senso ordinario. Vedremo nel progresso di questo capitolo che non si possono interpretare altrimenti. Ora, presupposti i principii del panteismo, non mi maraviglio più se l'immortalità dell' animo umano è considerata come incerta. Imperocchè, come mai si può affermare la sopravvivenza del pensiero umano, se esso non ha una sostanza che gli sia propria? Se non è altro che una modificazione, una forma della sostanza unica e universale; quando l' esperienza ci mostra, e il raziocinio ci conferma che le semplici forme sono in un moto e in una vicenda continua, che passano e non sono veramente, che le une sottentrano alle altre, che l' immutabilità e l' eternità sono un privilegio della sostanza, che non v'ha fenomeno che sia eterno? Non che poter asseverare la perpetuità del pensiero, i panteisti debbono inclinare piuttosto alla sentenza contraria; anzi, se sono rigidi osservatori dei loro principii, debbono risolutamente abbracciarla. Notisi infatti che i panteisti, i quali vogliono ammettere l' immortalità dell' anima, non debbono solamente farla perpetua, ma eterna; perchè la perpetuità sola non avrebbe ragion sufficiente nel loro sistema. E tal è in effetto l'opinione di alcuni panteisti germanici. Ma se il pensiero umano è eterno, l' eternità non è più una prerogativa della sostanza, dell'assoluto come assoluto; non v' ha più ragione, per cui essa si assegni a un fenomeno più tosto che ad un altro; svanisce l' essenziale divario che corre, secondo i principii del panteismo, tra i fenomeni e la sostanza; nè può soccorrere la ragion principale, per cui si afferma l'immortalità del pensiero come principio sostanziale delle proprie operazioni; e si apre il varco ad altre assurde conseguenze che sarebbe troppo lungo l'annoverare. Perciò, secondo un panteismo rigoroso, l' immortalità del pensiero umano non è difendibile; secondo un panteismo più arrendevole e benigno, non può eccedere i termini di una mera probabilità.

Premesse queste osservazioni, si tratta di sapere se il sig. Cousin, nel darci il sunto del Fedone testè citato, non faccia che esporre l'opinione del filosofo ateniese, od esprima eziandio la propria. L'ultimo presupposto pare a prima fronte irragionevole ed ingiusto; perchè qual è l'ermeneutica che permetta di attribuire una dottrina a chi sostiene la persona di esponitore? Tuttavia giova l'avvertire che l'Autore non fa qui una semplice esposizione, ma una critica, ed interpone il suo giudizio; e che l'ascrivergli l'opinione platonica in questo luogo è almeno tanto probabile, quanto è l'immortalità dell'anima, secondo il concetto del Fedone. Infatti facciasi ragione attentamente. Nell'esame accurato che il sig. Cousin fa del probabilismo socratico intorno a un punto di tanto rilievo, v'ha egli un menomo cenno, onde si possa conghietturare ch'egli disapprova ciò che v'ha d'imperfetto e di erroneo in questa dottrina? Lascia egli intendere in qualche modo che un filosofo moderno, un filosofo partecipe ai benefici influssi della rivelazione, può avere maggior sicurezza della propria immortalità che il savio ateniese? Che l'esitazione di questo non è fondata in ragione, ma sull'imperfezione e sugli errori del suo sistema filosofico? Quando mai si è veduto che un critico, esponendo qualche errore importante, se il suo tema non gli permette di farsene confutatore, non accenni almeno che l'opinione è erronea, non dia qualche segno di disapprovazione, per premunire contro di essa gl'incauti lettori? L'illustre traduttore afferma che dei due articoli trattati nel dialogo il primo *présente une chaîne d'analyses et de raisonnements, que ne désavouerait pas la rigueur moderne;* e avverte più innanzi che questa parte del discorso contiene « une discussion franche, sévère, approfondie, à laquelle, pour les « objections et pour les réponses, il n'est pas aisé de voir ce que la « philosophie moderne pourrait ajouter après deux mille ans [1]; » laddove l'altra è assai lungi dall'essere persuasiva del pari, e non si compone che *di probabili, di verisimili e di simboli.* Ora questa seconda parte è pur quella che importa per istabilire la verità di cui si tratta; senza di essa tutto *il rigore, la seve*[illegible] *profondità* dell'altra tornano affatto inutili. Qual è dunque l [illegible] questa debolezza? Risulta ella dalla natura del dogma, [illegible] per sè stesso, o [illegible] difetto del filosofo? Nel primo caso [illegible] oderna non p[illegible] perne più di Platone, e noi dovren [illegible] meno razio[illegible] di una verità così necessaria all'or[illegible] la felicità [illegible] mini. Nel secondo, potremo consolar[illegible] supplire [illegible]

1 Œuv. [illegible] par V. Cous[illegible]

dell'antica filosofia. Ma il sig. Cousin si guarda di appagare le nostre brame; osserva un rigoroso silenzio; il quale può parere a molti una tacita confessione dell' impotenza umana, sovrattutto se si ragguaglia col suo costume ordinario di additare ciò che v' ha di manco e d'imperfetto nelle antiche dottrine, rispetto ai progressi dei tempi che seguirono.

Ma via, questo è un argomento negativo, e non bisogna esser troppo difficile, nè cercare il pel nell' uovo. E che dirai, se io ti fo toccar con mano che l' argomento è positivo, e che il tradultor di Platone è in connivenza col dubbio del suo autore? Se nol fosse, potrebbe egli dire, come abbiam veduto che « tout le système du *Phédon* repose sur la « distinction sévère et profonde qui sépare le domaine de la raison de « celui de la foi, la certitude de l' espérance? » Egli approva dunque la distinzione, in virtù della quale l' immortalità della sostanza pensante è certa, ma l' immortalità del pensiero solamente probabile; giacchè altro non vuol dire la speranza contrapposta alla certezza. Ciò che si spera solamente, non è certo: il Cristiano *spera* il regno di Dio, perchè può demeritarlo, ma *crede* nella vita futura. Direte forse che questa speranza, secondo il sig. Cousin, è anche una fede? Ma qui la voce *fede* si riferisce manifestamente ai miti ed ai simboli che fanno dell' immortalità del pensiero un dogma religioso nell' insegnamento socratico, non al suo concetto meramente razionale: la *fede* opposta alla *ragione* riguarda il carattere positivo del dogma teologico e popolare, la *speranza* opposta alla *certezza* allude all' incertezza dell' opinione filosofica. E in questo uso della parola *fede*, applicata alla superstizione gentilesca, v'ha forse una malizia che qui basti l' accennare all' accorto lettore.

Se il mio discorso paresse ancora troppo sottile, l' Autore mi somministra nello stesso argomento un altro passo che mi permetterà di raziocinare più alla grossa. « Telle est, » dic' egli, « la première partie « du *Phédon*, qui contient le dogme philosophique de l'incorruptibilité « du principe intellectuel dans la dissolution de son organisation extérieure. Vient ensuite la seconde partie avec le cortège des croyances [illegible]pulaires et mythologiques sur la destinée et l'état ultérieur de ce [illegible]cipe immortel, transporté hors des conditions de son existence [illegible]lle. La première partie était une discussion entre philosophes, la [illegible] est u[illegible]ne, un fragment d'épopée; c'est en quelque sorte [illegible]mpagn[illegible] doux et gracieux, destiné à relever l'effet des [illegible]ntes, et à charmer le cœur et l'imagination, [illegible] est satisfaite. » Fatto questo preambolo che [illegible]ifico al contenuto della seconda parte, il

signor Cousin così segue a ragionare: « La philosophie démontre qu'il
« y a dans l'homme un principe qui ne peut périr. Mais que ce prin-
« cipe reparaisse dans un autre monde avec le même ordre de facultés
« et les mêmes lois qu'il avait dans celui-ci; qu'il y porte les consé-
« quences des bonnes et des mauvaises actions qu'il a pu commettre;
« que l'homme vertueux y converse avec l'homme vertueux, que le
« méchant y souffre avec le méchant, c'est là une probabilité sublime
« qui échappe peut-être à la rigueur de la démonstration, mais qu'auto-
« risent et consacrent et le vœu secret du cœur, et l'assentiment uni-
« versel des peuples. Elles ne sont pas d'hier, elles ne s'éteindront pas
« demain, ces naïves et nobles croyances qu'un indestructible besoin
« produit, répand, perpétue parmi les hommes comme un héritage sa-
« cré; et en vérité, ce serait une philosophie bien hautaine que celle
« qui défendrait au sage, à l'heure suprême, d'invoquer ces traditions
« vénérables et d'essayer de s'enchanter lui-même de la foi de ses
« semblables et des espérances du genre humain. Ce n'est pas là du
« moins la philosophie de Socrate. Trop éclairé pour accepter sans ré-
« serve les allégories populaires qu'il raconte à ses amis, il est trop
« indulgent aussi pour les repousser avec rigueur; et l'on voit tout au
« plus errer sur les lèvres du bon et spirituel vieillard ce demi-sourire,
« qui trahit le scepticisme sans montrer le dédain [1]. » Qui è chiaro
che l'Autore parla in proprio nome, e non è solamente l'interprete di
Socrate. Egli parla in nome della filosofia stessa, della filosofia matura
dei giorni nostri; distingue ciò che ella dimostra da quello che non può
dimostrare; tocca delle opinioni universali del genere umano, della sacra
eredità che i nostri antichi ci tramandarono; accenna e riprova il mate-
rialismo dei moderni, temerario disprezzatore delle tradizioni conforte-
voli; giustifica la savia indulgenza di Socrate verso le credenze popo-
lari del suo tempo. Non vi può adunque essere alcun dubbio che qui
abbiamo il sentimento, non già del testo tradotto, ma del traduttore.
D'altra parte, il punto di cui ivi si parla, risguarda quello in cui con-
siste essenzialmente l'immortalità degli animi umani, secondo il discorso
che abbiam fatto di sopra, cioè la sopravvivenza delle *facoltà* essenziali
dello spirito nostro, e della coscienza morale colle sue aderenze; impe-
rocchè vi si cerca se l'anima *reca con sè nell'altro mondo le conse-
guenze delle buone e delle cattive azioni commesse* quaggiù; nel che
consiste veramente l'importanza dell'altra vita. Ora, che risponde l'illu-
stre Autore al quesito? Risponde che l'immortalità così intesa è *une
probabilité sublime, qui échappe peut-être à la rigueur de la démon-*

1 *OEuv. de Platon, trad. par V. Cousin*, tom. I, p. 177, 178, 179.

stration. Non so quanto i grammatici possano far buono quel *peut-être;* poichè una probabilità che forse non è dimostrativa, è un probabile che forse è probabile. Nè due forse, e cento forse, levano il dubbio. E quali sono i probabili che autorizzano quella pia credenza? Sono forse argomenti razionali che, se non arrivano al grado di un' assoluta dimostrazione, almeno vi si accostino, e possano partorire una moral certezza? No; sono *il voto secreto del cuore* e *il consenso dei popoli;* cioè il sentimento, o l'istinto, e l'autorità. Ecco a che si riduce in fine in fine, secondo il signor Cousin, la cognizione e la certezza che si può avere filosoficamente del dogma filosofico più capitale dopo quello dell'esistenza di Dio. Esso non riposa che sopra una mera probabilità, una semplice verosimiglianza, non già razionale, ma istintiva o autoritativa, che è quanto dire estranea di sua natura al soggetto proprio della filosofia [1].

Se ci piacesse di adoperare il linguaggio del signor Cousin, potremmo dire che le sue prove intorno all' immortalità del pensiero si riducono al genere teologico e mistico, del quale egli non fa gran caso nelle scienze speculative. Ma che maraviglia, se egli ricorre alle tradizioni e all' affetto, per dar qualche appoggio a un dogma salutare, il quale, non che potersi convalidare coll' ontologia panteistica, le ripugna assolutamente? Il torto in questo caso non è mica dell' illustre Autore, ma del suo sistema. Vuoi chiarirti che questo è in effetto il secreto motivo, per cui egli si contenta di una probabilità estrinseca, dedotta dal sentimento e dai testimoni, per legittimare una verità che cotanto importa alla morale e alla religione? Leggi ciò che in proposito pur del Fedone egli va discorrendo sulla reminiscenza platonica. Fatta una breve e letterale esposizione di ciò che se ne dice nel dialogo, egli soggiunge: « On voit « que nous avons gardé ici à dessein, et avec un respect scrupuleux, « les formes et la phraséologie sous laquelle cette théorie célèbre a paru « pour la première fois dans le monde philosophique. Mais il faut percer

1 La chiosa che noi facciamo, è conforme alla confessione recente dell'illustre Autore. « Ce fut pendant ce mois que je composais l'argument du *Phédon*, sur « l'immortalité de l'âme. Santa-Rosa aurait désiré que je visse aussi clair que « lui-même dans les ténèbres de cette difficile question. Sa foi, aussi vive que « sincère, allait plus loin que celle de Socrate et de Platon; les nuages que j'a- « percevais encore sur les détails de la destinée de l'âme, après la dissolution « du corps, pesaient douloureusement sur son cœur. » (*Rev. des Deux Mondes*, tom. XXI, p. 661). Schietta e nobile dichiarazione che onora chi la scrisse. Ma come conciliare l'immortalità dell' anima coll' ontologia panteistica, di cui il signor Cousin fa professione nelle varie sue opere? Ci diletta adunque di poter conghietturare ch'egli abbia dismesso affatto il suo antico sistema.

« ces enveloppes, pour entrevoir les hautes vérités qui sont des-« sous. » Queste *sublimi verità* sono il panteismo. « La théorie de la « science, considérée comme réminiscence, ne nous enseigne-t-elle pas « que la puissance intellectuelle prise substantiellement, et avant de se « manifester sous la forme de l'âme humaine, contient déjà en elle, ou « plutôt est elle-même le type primitif et absolu du beau, du bien, de « l'égalité, de l'unité, et que lorsqu'elle passe de l'état de substance à « celui de personne, et acquiert ainsi la conscience et la pensée distincte « en sortant des profondeurs où elle se cachait à ses propres yeux, elle « trouve dans le sentiment obscur et confus de la relation intime qui « la rattache à son premier état comme à son centre et à son principe, « les idées du beau, du bien, de l'égalité, de l'unité, de l'infini, qui « alors ne lui paraissent pas tout à fait des découvertes, et ressemblent « assez à des souvenirs? C'est ainsi du moins que j'entends Platon [1]. » E io dirò forse con più ragione: egli è a questo modo che intende, non già Platone, ma il valente suo traduttore. Imperocchè non mi sarebbe difficile il mostrare che queste idee non si accordano colla teorica della reminiscenza, se una tal digressione non fosse troppo aliena dal mio soggetto. Esse consuonano bensì a capello colle dottrine panteistiche, esposte nel precedente capitolo; nè il panteismo potrebbe essere più schiettamente significato. Se l'anima umana è una semplice *forma*; se questa forma è la *manifestazione* di una sostanza preesistente; se questa sostanza è lo stesso *tipo del bello, del bene* e di tutte le verità apodittiche e razionali; se ne è *il tipo primitivo e assoluto*; se ella diventa uomo, *acquista la coscienza e il pensiere distinto, passando dallo stato di sostanza a quello di persona*; se prima di questo passaggio ella non era conscia di sè, ma stava *occulta agli occhi propri*; se quindi la personalità umana non è che un fenomeno; chi non vede che una sola sostanza si trova nell'universo, di cui l'animo umano, come ogni altro fenomeno, è una semplice modificazione? E si avverta come la conoscenza è qui rappresentata qual effetto del passaggio che l'unità sostanziale fa da sè stessa alla varietà fenomenica; il che quadra mirabilmente coi pensieri dell'Autore sulla spontaneità divina, dei quali facemmo dianzi discorso.

Ora, posto che l'anima dell'uomo, sotto la sua forma personale, non sia una sostanza separata, opera dell'onnipotenza creatrice, ma una di quelle infinite modificazioni, so[illegible]ali la sostanza unica e assoluta si manifesta; posto che testè [illegible] e abbia cominciato ad essere,

[1] *OEuvres de Platon*, tom. I.

ad avere la coscienza e il pensiero almeno distinto di sè medesima, e a vestire apparenza di persona; con qual fondamento potremo promet-terci ch' ella sia per durar sempre sotto la sua nuova forma? Perchè non dovrà rientrare un giorno in quelle *profondità che l'ascondono a' suoi occhi propri*, come ne emerse, quando scese ad abitar la terra? La sola possibilità di questo esito basterebbe a spegnere ogni speranza ragionevole dell'avvenire; or che fia, se l'esito è probabile, se è certo, secondo il tenore del panteismo? Non sia discaro a chi legge che io trascriva ancora un passo dell'illustre Traduttore, dove questa orribile conseguenza del panteismo non viene dissimulata. Nell'argomento del primo Alcibiade, il sig. Cousin parla in questa sentenza: « Le *moi* ne « s'aperçoit lui-même que dans le sentiment intime du pouvoir qu'il a « de se servir, quand et comment il lui plait, de ces mêmes organes « qui l'enveloppent et dont il semble le produit. Ce n'est qu'en se ser-« vant d'eux qu'il s'en distingue, et ce n'est qu'en s'en distinguant qu'il « soupçonne leur existence et reconnait la sienne. Tant que l'homme « ne fait que sentir, jouir ou souffrir, sa sensibilité eût-elle acquis les « développements les plus riches et les plus vastes, occupât-il l'espace « entier de son étendue, remplit-il le temps de sa durée, l'homme n'est « pas encore, du moins pour lui-meme, il n'est à ce degré qu'une des « forces de la nature, une pièce ordinaire de l'ordre du monde et du mé-« canisme universel qui agit en lui et par lui. Mais quand, parti des profon-« deurs de l'âme, prémédité, déliberé, voulu, l'acte libre vient s'interposer « au milieu du flux et du reflux des affections et des mouvements or-« ganiques, le miracle de la personnalité humaine s'accomplit. Tant que « le sentiment de l'action volontaire et libre subsiste dans l'âme, le mi-« racle continue; l'homme s'appartient à lui-même, et possède la con-« science d'une existence qui lui est propre. Quand ce sentiment dimi-« nue, celui de l'existence décroit proportionnellement: ses divers de-« grés mesurent l'énergie, la pureté, la grandeur de la vie humaine, « et quand il est éteint, le phénomène intellectuel a péri [1] » Il sig. Cousin fece un rilevato servigio alla filosofia francese, porgendole elegantemente tradotto il principe degli antichi filosofi; ma egli avvelenò in gran parte questo benefizio colle interpretazioni che vi aggiunse. È egli possibile il non sentir qualche sdegno, a veder quel gran savio, quel gran discepolo di Socrate, solo degno veracemente del suo insigne maestro, travestito in un panteista assoluto come lo Spinoza, in un materialista come quelli dei dì nostri? Dico materialista perchè poco importano le frasi e gli accessorii, quando la sostanza e il costrutto della dottrina è

[1] Œuv. de [illegible] Vol. V, pag. 6, 7, 8.

tutt'uno. Il materialismo è detestabile per le sue conseguenze: i suoi principii, le sue teoriche sugli atomi pensanti, sul cervello che digerisce il pensiero, e simili, sono solamente ridicole; ma le sconsolate e funeste deduzioni che se ne tirano, sono laide e abbominevoli. Or che importa lo scambiarlo col panteismo, se si ottengono i medesimi risultamenti? E che monta il parlare in termini pomposi della *purezza* e della *grandezza della vita umana*, e anco l'indiarla, se la fai finire come le bestie? Io non ho bisogno qui di cercare se il sig. Cousin esponga i suoi sentimenti, o quelli di Platone; o anco nè gli uni nè gli altri; mi basta di veder fatta palese nella sua nudità schifosa la fatal conseguenza del panteismo.

« Tel est l'homme, » egli prosegue, « le principe individuel; mais « pour le bien connaitre... il faut le considérer de plus haut, et le « rapporter lui-même à son propre principe, à l'essence universelle dont « il émane... Ce qui constitue le *moi*, c'est son caractère de force ou « de cause. Or, cette cause, précisément parce qu'elle est personnelle... « est finie, limitée par l'espace et par le temps, et l'opposition néces- « saire des forces étrangères de la nature; elle a ses degrés, ses bornes, « ses affaiblissements, ses suspensions, ses défaillances; elle ne se suffit « donc pas à elle-même; et alors même que, fidèle à sa nature, elle « résiste à la fatalité qui fait effort pour l'entrainer et l'absorber dans « son sein, alors même qu'elle défend le plus noblement contre cette « fatalité et les passions qui en dérivent, le liberté faible et bornée, « mais réelle et perfectible, dont elle est douée; elle éprouve le besoin « d'un point d'appui plus ferme encore que celui de la conscience, « d'une puissance supérieure où elle se renouvelle, se fortifie et s'é- « pure. Mais cette puissance où la trouver? Sera-ce à la scène mobile « de ce monde que nous demanderons un principe fixe? Sera-ce à des « formules abstraites que nous demanderons un principe réel? Il faut donc « revenir à l'âme, mais il faut entrer dans ses profondeurs. Il faut re- « venir au *moi*, car le moi seul peut donner un principe actif et réel; « mais il faut dégager le moi de lui-même pour en obtenir un prin- « cipe fixe, c'est-à-dire, qu'il faut co[illegible] le moi substantiellement; « car la substance du moi, comme [illegible] du moi, doit être une « force, et comme substance, elle [illegible] force absolue. Or, n'est- « -ce pas un fait que sous le jeu v[illegible] tés et [illegible] « à travers la conscience claire et [illegible] « est la conscience sourde et conf[illegible] « tre, mais à laquelle la nôtre est [illegible] « l'activité volontaire ne s'attribu[illegible]

« fois la représenter intégralement, à laquelle il emprunte sans cesse « sans jamais l'épuiser, qu'il sait antérieure à lui, puisqu'il se sent « venir d'elle et ne pouvoir subsister sans elle, qu'il sait postérieure à « lui, puisqu'après des défaillances momentanées, il se sent renaître « dans elle et par elle? Exempte des limites et des troubles de la per- « sonnalité, cette force antérieure, postérieure, supérieure à celle de « l'homme, ne descend point à des actes particuliers, et par conséquent « ne tombe ni dans le temps ni dans l'espace, immobile dans l'unité « de son action infinie et inépuisable, en dehors et au-dessus du chan- « gement, de l'accident et du mode, cause invisible et absolue de toutes « les causes contingentes et phénoménales substance, existence, liberté « pure, Dieu. Or, Dieu une fois conçu comme le type de la liberté en « soi, et l'âme humaine comme le type de la liberté relative ou de la « volonté, il suit que plus l'âme se dégage des liens de la fatalité, plus « elle se retire des éléments profanes qui l'environnent et qui l'entraî- « nent vers ce monde extérieur des images et des formules aussi vai- « nes que les images, plus elle revient et s'attache à l'élément sacré, « au Dieu qui habite en elle; et mieux elle se connaît elle-même, puis- « qu'elle se connait non-seulement dans son état actuel, mais dans son « état primitif et futur, dans son essence. C'est là la condition et le com- « plément de toute sagesse, de toute science, de toute perfection [1]. »

La dottrina dei materialisti è certo meno pericolosa di queste squisitezze panteistiche; giacchè la cinica schiettezza di quelli può piuttosto stomacare che sedurre: laddove l'orpello, con cui i panteisti adornano i loro sentimenti, e la sembianza religiosa, colla quale coonestano l'empietà dei loro dogmi, può riuscir funesta ai lettori non avveduti. Se tu guardi alla corteccia, si può egli parlare in modo più pio, più nobile, più elevato, sentire più degnamente di Dio e dell'uomo, che nello squarcio sovrascritto? Iddio tipo supremo di libertà e di perfezione; principio, sostegno e termine di tutte le esistenze; fonte da cui rampollano, mare a cui ritornano tutte le cose; appoggio e forza del nostro animo, che non potrebbe combattere contro le passioni e la natura, se non si rinfrancasse ed avvalorasse continuamente cogl'influssi di quell'aiuto supremo; che non potrebbe ottenere una perfetta vittoria sul fato che lo circonda, se non tentasse di sottrarsi al giogo del senso, e d'innalzarsi a poco a poco verso il suo principio, a cui si dovrà ricongiungere un [illegible]rno, e trovare in esso la sua perfezione e beatitudine. Se queste sen[illegible] s'interpretano a tenore del teismo, un cristiano filosofo potrebbe

[illegible] on, tom. V, p. 8, 9, 10, 11.

più altamente e santamente parlare? Ma quando rapportando questi discorsi isolati ai principii generali della dottrina che rappresentano, si ne penetra il vero intendimento; quando, rimosso ogni velo, si scopre quei novelli maestri insegnare, Iddio, l'uomo, la natura, essere tutt'uno; il senso che abbiamo del nostro animo essere *un confuso e sordo sentimento* di Dio [1]; potersi sentire Iddio, come intendere; Iddio essere una forza spontanea e fatale destituita di coscienza propria; la sua personalità esser quella delle sue fatture; e la personalità delle sue fatture, come la volontà e la libertà loro, esser meri fenomeni; l'uomo doversi sottrarre al fato della natura, per cadere sotto il fato divino; ed essere destinato a ricongiungersi col suo principio, perdendo la coscienza di sè stesso, l'immortalità che gli è promessa, essere l'annientamento del pensiero; l'arbitrio che si crede di avere, una necessità inesorabile; la virtù, in cui si affatica, una semplice apparenza; la felicità, a cui aspira, un'illusione della fantasia: il dovere e la speranza, il presente e l'avvenire, egualmente vani e chimerici; quando, dico, si scorge che a ciò si riduce sostanzialmente quella pellegrina filosofia che regna in Europa, si dee lacrimare sopra una età, in cui i migliori ingegni professano dottrine, degne di essere proposte, non dirò alla sapienza, ma alla superstizione dei popoli Gentili, e delle nazioni più barbare che si trovino al mondo.

CAPITOLO TERZO.

IL SIG. COUSIN NEGA L'ESISTENZA DELLA RIVELAZIONE NEL SENSO CATTOLICO, E DELL'ORDINE SOVRANNATURALE.

Determiniamo in prima con precisione le due idee principali che formano il soggetto di questo capitolo. Chiamasi rivelazione una cognizione data da Dio, alla quale l'uomo non può pervenire coll'aiuto dei mezzi naturali ch'egli possiede. Ella importa adunque due cose: 1.° che la

1 Santorre di Santa Rosa scriveva nel 182[illegible] [illegible] traduttor di Platone queste parole: « J'ai lu et relu l'argument du pre[illegible] [illegible]: j'y ai profondément ré« fléchi, et je te déclare que mon espr[illegible] [illegible] se faire une idée [illegible] de « la substance. L'existence personnelle [illegible] [illegible] « la conscience *sourde et confuse* dou[illegible] tom. XXI, p. 678). Credo che il San[illegible] unica e concreta dei panteisti, e, c[illegible] stanza, sono fantasmi e non idee.

cognizione in origine provenga immediatamente da Dio; 2.° che sia impossibile ad ottenere colle facoltà naturali. La prima, senza la seconda di queste doti, non basta a formare una rivelazione nel senso ordinario della parola; ondechè la cognizion razionale, benchè derivi immediatamente da Dio, secondo l'opinione fondata dei migliori filosofi, non si può chiamar rivelata, se non impropriamente; perchè la manifestazione divina che la costituisce, succede a tenore di un ordine costante e identico in tutti gli uomini, che fa parte delle leggi di natura. La qual manifestazione si può, se piace, chiamar eziandio rivelazione divina; e lo è veramente, secondo il senso originale della parola; ma la locuzione non è propria, e può riuscire equivoca, se non è determinata da qualche aggiunta, perchè l'uso appicca alla voce rivelazione il concetto di una notizia eccedente la natura, pel modo in cui fu da principio comunicata agli uomini.

L'idea di rivelazione, nel suo significato ordinario, importa adunque quella di sovrannaturale, e non può stare senza di essa. L'ordine sovrannaturale è un complesso di fatti, di cui la rivelazione è una parte notabile e fondamentale. Ma in che consiste l'essenza del Sovrannaturale, proprio di quest'ordine di cose? Nella mia Introduzione, ho cercato il principio di questo concetto nella tela originaria dello spirito umano, e credo di averne spiegata l'origine in modo nuovo e irrepugnabile. Ma non potendo ora entrare in analisi scientifiche, e dovendo studiare sovrattutto nella brevità, mi contenterò di circoscrivere il senso del vocabolo coi concetti usuali degli uomini. Piglio come un postulato che non fu mai recato in dubbio dal buon senso dei più la natura essere un complesso di fatti che si producono e si succedono, secondo il tenore fisso e costante di certe leggi che chiamansi perciò naturali, e sono in sostanza un complesso di forze operanti in un modo determinato. Ora un fatto, che non sia causato da tali forze e non possa essere; un fatto che non si possa effettualmente spiegare colle leggi di natura, e si debba riferire a una operazione straordinaria della Divinità, che nello stabilir tali leggi non si è obbligata a seguirle irrevocabilmente, e può sospenderle o alterarle ogni qual volta ciò sia conforme ai fini della sua providenza; un tal fatto, dico, chiamasi sovrannaturale, perchè superiore alle forze e alle leggi di natura.

L'ordine sovrannaturale, di cui la rivelazione è un membro principalissimo, è tanto reale ed indubitato, quanto quello di natura. Non [illegible] ad esporre le ragioni che il provano: le suppongo note al let[illegible]te non è di mostrare che la religione è vera,

ma ch'essa è impugnata dal sig. Cousin in tutti i punti essenziali che la costituiscono. Se il sig. Cousin avesse detto: la religione è falsa, e nello spiantarne le basi, io fo opera degna di filosofo, dovrei discorrere per un altro verso. Ma egli confessa che è vera; protesta di riconoscerla, di adorarla; si dichiara ortodosso; s'indegna fortemente contro chi sospetta il contrario. Io non ho dunque a dimostrar la verità della religione, ma ad esaminare se la dottrina del Professor francese sia veramente tale qual egli la rappresenta nel rispondere a' suoi accusatori.

E in prima, che tale non sia, si potrebbe già a buon diritto conchiudere dalle cose discusse, senz'aver bisogno di altro discorso. Imperocchè, come si può ammettere la rivelazione e il sovrannaturale, come si può essere cristiano e cattolico, professando il panteismo? Se v'ha una sostanza unica; se Iddio e la natura sono sostanzialmente una cosa medesima; se la natura è così necessaria come Iddio, e Iddio nell'operare così fatale come la natura; si può egli ammettere uno stato di cose che sovrastia agli ordini naturali? Un doppio ordine importa necessariamente una pluralità di sostanze; un ordine sovrannaturale che signoreggi le forze sottoposte e ne sia indipendente, importa di necessità un Dio liberissimo nella creazione e nel governo del mondo, non già di quella libertà apparente che i panteisti dànno alla causa assoluta, non già di quella spontaneità operante, senza previo conoscimento di un fine che viene ammessa dal sig. Cousin, ma di una libertà vera che possa operare al di fuori e non operare, che possa operare in questo modo o in quell'altro, che possa scegliere a piacimento lo scopo delle sue operazioni, e, fra gl'infiniti possibili, i mezzi proprii ad ottenerlo. Il sovrannaturale o non può aver luogo nel sistema panteistico, o è al più un mero rispetto, una semplice astrattezza, con cui si considera la natura, cioè la varietà fenomenica, non già in sè stessa, ma in riguardo all'unità sostanziale, che necessariamente la produce [1]. La storia conferma queste nostre asserzioni, e ci fa vedere il razionalismo teologico uscir dalle scuole insegnatrici del panteismo, come conseguenza necessaria delle sue dottrine. I panteisti di Alessandria vollero ridurre a mistero di filosofia naturale le reliquie superstiti della rivelazion primitiva, e il Cristianesimo nascente, come i panteisti di Germania dopo quindici secoli rinnovarono la medesima impresa. Benedetto Spinoza, che è il più celebre e il più rigido dei panteisti moderni, [illegible]esì il creatore del razionalismo biblico [2]; considerò l'ordin[illegible]rale come uno di quei

[1] *Teor. del Sovr.*, num. 138, p. 169
[2] L'ho provato nella *Teor. del S*[illegible]

modi necessarii che determinano i divini attributi, lo confuse col corso naturale delle cose, e lo spogliò della sua essenza. Quanto si è poi alla rivelazione in particolare, parte così eminente di quell'ordine, come possono la sua natura e i suoi dettati conciliarsi col dogma di una sostanza unica? La creazione sostanziale, la persónalità reale e non peritura dell'uomo, la libertà umana e divina, la caduta primitiva, l'Incarnazione, ec., sono verità che da una parte ripugnano assolutamente ai principii panteistici, e dall'altra parte formano la sostanza stessa della rivelazione, sia che si guardi alla forma più antica di essa, o al rinnovamento mosaico, o al compimento cristiano.

Egli sarebbe inutile il fermarsi più a lungo sovra un punto così evidente. Se adunque l'illustre Autore, di cui abbiam tolto a esaminare i sentimenti, consuona in religione a'suoi principii filosofici, egli dee essere razionalista. Ma egli potrebbe contraddirsi; potrebbe esser caduto anche qui in alcuna di quelle antilogie, delle quali si trovano altri esempi nelle sue opere. Giova però il riandare con attenzione ciò che ha scritto in questo proposito.

Nel discorrere i vari componenti della civiltà umana e i bisogni a cui corrispondono, il sig. Cousin li riduce ad alcune idee fondamentali che sono l'utile, il giusto, il bello, il santo ed il vero, donde nascono l'industria, lo stato, l'arte, la religione e la filosofia [1]. La base della religione è l'idea di Dio; ma questa sola idea non basta a costituirla. « L'intuition de Dieu, distinct en soi du monde » (cioè, come unità sostanziale) « mais y faisant son apparition, est la religion naturelle. Mais « comme l'homme ne s'était pas arrêté au monde primitif, à la société « primitive, aux beautés naturelles, il ne s'arrête pas non plus à la re- « ligion naturelle. En effet, la religion naturelle, c'est-à-dire l'instinct de « la pensée qui s'élance jusqu'à Dieu à travers le monde, n'est qu'un « éclair merveilleux, mais fugitif dans la vie de l'homme naturel; cet « éclair illumine son âme, comme l'idée du beau, l'idée du juste, l'idée « de l'utile. Mais dans ce monde, tout tend à obscurcir, à distraire, à « égarer le sentiment religieux. Que fait donc l'homme? Il fait ici ce « qu'il a fait précédemment; il crée, à l'usage de l'idée nouvelle qui le « domine, un antre monde que celui de la nature, un monde dans lequel, « faisant abstraction de toute autre chose, il n'aperçoit plus que son « caractère divin, c'est-à-dire son rapport avec Dieu. Le monde de la « religion, messieurs, c'est le culte. En vérité, c'est un sentiment reli-

[1] ... l'hist. de la phil., leçon 1.

« gieux bien impuissant que celui qui s'arrêterait à une contemplation
« rare, vague et stérile. Il est de l'essence de tout ce qui est fort de se
« développer, de se réaliser. Le culte est donc le développement, la
« réalisation du sentiment religieux, non sa limitation. Le culte est
« à la religion naturelle ce que l'art est à la beauté naturelle, ce que
« l'état est à la société primitive, ce que le monde de l'industrie est
« à celui de la nature. Le triomphe de l'intuition religieuse est dans la
« création du culte, comme le triomphe de l'idée du beau est dans la
« création de l'art, comme celui de l'idée du juste est dans la création
« de l'état [1]. » Ora io domando: qual è il culto, di cui ivi si ragiona? È forse il culto in genere che abbraccia tutte le religioni, e i riti cristiani non meno che le superstizioni gentilesche, ovvero qualche culto in particolare? Nel secondo caso, si parla dei falsi o del vero culto? Nel primo, si allude all'essenza del culto o ai suoi accidenti? Ma il sig. Cousin non può aver voluto solamente parlare dei falsi culti, poichè le sue parole sono generalissime, e debbono essere, poichè discorre della religione in universale, poichè non accenna alcuna eccezione, poichè parla di un culto che corrisponda adequatamente alla religion naturale, che sia *lo svolgimento e l'effettuazione del senso religioso*, di un culto che sia degno di lode, faccia onore agl'inventori, rappresenti l'idea religiosa, come l'industria, lo stato e l'arte rappresentano l'utile, il giusto ed il bello; poichè in fine il suo discorso fatto in paese cristiano, al cospetto di un cristiano uditorio, diverrebbe ridicolo, se, versando sul culto generalmente, escludesse il Cristianesimo, e si riferisse alla religione dei Cinesi o dei Turchi. Non si può anche dire che il ragionamento riguardi solo le parti accidentali delle pratiche religiose, poichè abbraccia il culto in tutto il suo complesso, e specifica segnatamente le sue attinenze verso l'idea religiosa, e verso il bisogno che ne hanno gli uomini; il che mostra discorrersi non delle parti accessorie, ma della sostanza. Il parlare del sig. Cousin si riduce dunque a questa sentenza che ogni culto in tutte le sue parti è un mero trovato dell'uomo, nè più nè meno che l'arte, lo stato e l'industria. Si può negare in modo più espresso l'origine divina del Giudaismo e del Cristianesimo, la verità della rivelazione; la realtà dell'ordine sovrannaturale? E pareggiare con maggior franchezza la religione data da Dio alle superstizioni congegnate dagli uomini? *L'intuizione di Dio è la religion naturale:* il culto che l'esprime è la religion positiva. Ora, se la religion positiva è un trovato umano, qual è la parte della religione che si possa riputare un instituto divino? Potrei corroborare vie più questo raziocinio con quello che

[1] *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 1.

l'Autore segue dicendo sulle verità arcane della religione, ch'egli considera come parti del culto escogitato dagli uomini; ma riserbo questo punto speciale al capitolo seguente. Nel resto, che ogni culto sia una creazione meramente umana, è una proposizione erronea eziandio in ciò che concerne le false religioni; come quelle che si compongono dei residui della rivelazione primitiva. Non v'ha un rito un po' importante e diffuso nelle gentilesche superstizioni, come non v'ha insegnamento, il cui germe non risalga a un'origine più che umana: la falsità consiste solo nell'alterazione, nell'abuso, nella cattiva applicazione o interpretazione di ciò che in sè stesso è vero e ottimo. Tanto che in questo senso è verissima la sentenza contraria, che il culto e la religione non sono mai assolutamente opera dell'uomo.

Il vero culto è opera della rivelazione. Il signor Cousin parla spesso di questa ne'suoi scritti; onde giova il cercare qual concetto se ne formi e qual valore le attribuisca. « Le genre humain, » dic'egli, « croit « à la raison et ne peut pas ne pas y croire, à cette raison qui apparaît « dans la conscience en rapport momentané avec le moi, reflet pur en« core, quoiqu'affaibli de cette lumière primitive qui découle du sein « même de la substance éternelle, laquelle est tout ensemble substance, « cause, intelligence. Sans l'apparition de la raison dans la conscience, « nulle connaissance ni psychologique ni encore moins ontologique. La « raison est en quelque sorte le pont jeté entre la psychologie et l'on« tologie, entre la conscience et l'être; elle pose à la fois sur l'une et « sur l'autre; elle descend de Dieu et s'incline vers l'homme, elle appa« raît à la conscience comme un hôte qui lui apporte des nouvelles d'un « monde inconnu dont il lui donne à la fois et l'idée et le besoin. Si « la raison était personnelle, elle serait de nulle valeur et sans aucune « autorité hors du sujet et du moi individuel. Si elle restait à l'état de « substance non manifestée, elle serait comme si elle n'était pas pour « le moi qui ne se connaîtrait pas lui-même. Il faut donc que la sub« stance intelligente se manifeste; et cette manifestation est l'apparition « de la raison dans la conscience. La raison est donc à la lettre une « révélation, une révélation nécessaire et universelle, qui n'a manqué « à aucun homme, et a éclairé tout homme à sa venue en ce monde: « *illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum* [1]. » Se si eccettuano i tratti panteistici di questo squarcio, la dottrina che vi è contenuta è sostanzialmente vera, giacchè la cognizion razionale comune a tutti gli uomini, è l'intuito naturale di Dio stesso. Anzi l'ingegnoso Autore pecca piuttosto per difetto che per eccesso; perciocchè, negando

[1] *Fragm. phil.*, tom. I, p. 78.

l' apprensione immediata dell' Idea, nel senso di santo Agostino, di san Bonaventura e del Malebranche, e interponendo fra l' oggetto reale e l'intuito un ente astratto, a cui dà nome di verità, egli guasta la sua teorica, e si dilunga dal rigore ontologico. Ma questo punto appartiene alla mera filosofia, nella quale per ora non entro. D' altra parte, io concedo molto volentieri che la cognizion razionale sia una vera rivelazione, secondo il senso nativo di questa parola, e l' uso men proprio che se ne può fare al dì d' oggi; ma chieggo se a questa manifestazion naturale riducasi tutta la rivelazione? Chieggo se il Giudaismo e il Cristianesimo non siano qualche cosa di più che questa luce illuminante tutti gli uomini, secondo il testo di san Giovanni? Il qual testo si può anco intendere della rivelazione sovrannaturale e primitiva, di cui il genere umano, eziandio dopo la colpa, non fu affatto diseredato, avendone serbate molte reliquie. Se il signor Cousin dichiara di non ammettere altra rivelazione, egli è perfetto deista. Se dice il contrario, io gli domando per qual motivo, e qui, e in tutti gli altri passi che allegherò, e in ogni altro luogo delle sue opere, benchè parli spessissimo di rivelazione, e assai diffusamente, si guardi tuttavia di pronunziare una sillaba, da cui si possa inferir l' esistenza di una rivelazione superiore alla natura, e la legittima possessione che il Giudaismo e il Cristianesimo hanno di questo privilegio? Come può credersi ch' egli pigli sempre il vocabolo di rivelazione nel senso men proprio? Che si ammettesse la realtà della cosa significata dall' uso più ordinario della parola, non lo dicesse, o almeno non lo accennasse? Si scuserà forse col dire che è filosofo e non teologo, e che quindi parla solo della rivelazione concernente il soggetto della scienza che professa? Ma se il filosofo non dee entrare in teologia, non dee pure parlar in modo che sembri negare le verità teologiche; se il filosofo non dee allargarsi sulle materie meramente religiose, può e dee almeno toccarle, quando è opportuno: ed è opportuno e prescritto il farlo, quando, non facendolo, si può credere che si rigettino i dogmi più sacrosanti, o almeno si pongano in dubbio; sovrattutto, se si parla ai giovani, da cui vuolsi rimuovere anche il menomo pericolo di falsa interpretazione, e in un secolo irreligioso come questo, in cui il solo silenzio assoluto e continuo sulla somma di certe verità, può parere una tacita connivenza verso coloro ch[illegible] [illegible]ugnano. L' argomento adunque che noi ricaviamo dal sile[illegible] [illegible]l signor Cousin [illegible]
si ha l' occhio a tutte le circostan[illegible]
questo solo articolo della rivela[illegible]
cui faremo menzione, se si risc[illegible]
fessione espressa, questo argom[illegible]
ficiente, a giudizio di ogni buo[illegible]

guenza che ci siam proposti di dimostrare. Ma le prove positive non mancano per confermarci in un' opinione che vorremmo poter mettere in dubbio ragionevolmente.

Infatti il nostro filosofo così prosegue: « La raison est le médiateur « nécessaire entre Dieu et l'homme, ce λόγος de Pythagore et de Pla« ton, ce *verbe* fait chair qui sert d'interprète à Dieu et de précepteur « à l'homme, homme à la fois et Dieu tout ensemble. Ce n'est pas sans « doute le Dieu absolu dans sa majestueuse indivisibilité, mais sa ma« nifestation en esprit et en vérité; ce n'est pas l'être des êtres, mais « c'est le Dieu du genre humain [1]. » Qui si tratta manifestamente non del semplice *Verbo*, del *Logo di Pitagora e di Platone*, del *Logo*, in quanto *illustra ogni uomo veniente in questo mondo*, cioè della partecipazione razionale che gli uomini hanno alla luce del Verbo; ma di esso Verbo come *mediatore e precettore degli uomini*, nel senso del Cristianesimo, del *Verbo fatto carne, uomo e Dio in un tempo*, fondatore del culto *in ispirito e in verità*. Se adunque la religione del Verbo, così considerata, è comune a *ogni uomo*, e s'immedesima colla *ragione a cui crede il genere umano*, chi non vede che il Cristianesimo, non che essere una rivelazione e un culto sovrannaturale, è una mera forma dell' umana ragione, e che si differenzia da questa non mica per la sostanza delle cose, ma per la sola corteccia, cioè per gli emblemi, di cui è rivestito? E se questa illazione non paresse abbastanza stringente, e il lettore amasse d' intenderla espressa formalmente dalla penna dall'Autore, noi potremo contentarlo, e fornirgli quanto desidera. Abbia solo pazienza per qualche istante, giacchè non ci è possibile il riferire più di un passo per volta, e il dire molte cose nello stesso tempo.

Altrove egli ripete la stessa dottrina sulla universalità della rivelazione: « Que l'homme par lui-même ne puisse atteindre jusqu'à l'infini, « que la portée de sa conscience et de sa sensibilité expire sur les bor« nes du variable et du fini, qu'un médiateur soit nécessaire pour unir « ce phénomène d'un jour et celui qui est la substance éternelle » (il panteismo potrebbe essere significato in modo più espresso?); « c'est « ce dont on ne peut douter. De là la nécessité d'un terme moyen en« tre Dieu et l'homme; de là encore cette nécessité que ce soit Dieu qui « se manifeste à l'homme, et que le terme intermédiaire vienne de lui « pour aller à l'homme, l'homme étant dans une impuissance absolue « de créer lui-même l'échelle qui doit l'élever jusqu'à Dieu; de là la

1 *Fragm. phil.*, tom. I, p. 78.

« nécessité d'une révélation. Or, cette révélation commence avec la vie « dans l'individu comme dans l'espèce; le médiateur est donné à tous « les hommes : c'est la lumière qui éclaire tout homme qui vient en ce « monde [1]. » Finora si era creduto che la rivelazione della ragione comune a tutti gli uomini, la manifestazione naturale del Verbo non potesse supplire ai bisogni dell' uomo scaduto e corrotto, non bastasse a rimetterlo in via di salute; si era creduto che *il mediatore necessario per sollevar l' uomo fino a Dio*, e ricongiungerlo al principio, da cui si è separato per l' antica colpa, non sia il Verbo in quanto illumina naturalmente tutti gli uomini, ma il Verbo in quanto assunse la nostra natura, rinnovò la primiera rivelazione, e instituì un culto particolare; si era creduto che senza soccorso straordinario, e col solo lume della ragione, l' uomo degenere non giungesse mai alla perfetta cognizione dei veri eziandio razionali che importano alla sua salvezza; e quindi se ne argomentava la necessità della rivelazione, secondo il senso ristretto e rigoroso della parola. Ora, il signor Cousin c'insegna che la sola rivelazione necessaria è quella che *comincia colla vita nell'individuo e nella specie*; che il mediatore necessario *è dato a tutti gli uomini*, perchè è *la luce che gl' illumina universalmente*. Dirà forse ch' egli non esclude la necessità della rivelazione in più stretto significato? Ma allora, perchè non accennarlo? Tutto il tenore del suo ragionamento presuppone che la rivelazione, onde prova la *necessità*, sia *sufficiente*, affinchè gli uomini conseguiscano il loro fine; ch' ella basti per vincere *l' impotenza assoluta*, in cui è l' uomo, abbandonato a sè stesso, per salire al suo Creatore. Altrimenti il discorso è inconcludente e ridicolo. Che più? L' Autore chiama nella facciata seguente *platonica e cristiana* la sua *teoria* [2]. Dunque il Cristianesimo non è altro che la rivelazion razionale, di cui egli parla; dunque la dottrina di Cristo non contiene sostanzialmente nulla che non si trovi in quella di Platone.

Nel Programma, o sia abbozzo ragionato, che il signor Cousin ci porge di un suo Corso, riducendolo a formole brevi e precise, egli replica le stesse cose, quasi nei medesimi termini; dal che apparisce il peso scientifico ch' egli assegna a questa sua dottrina. « La raison par elle-même « n'atteint pas l'être directement; et ne l'atteint qu'indirectement par « l'entremise de la vérité. La vérité est le médiateur nécessaire entre « la raison et Dieu; dans l'impuissance de contempler Dieu face à face, « la raison l'adore dans la vérité qui le lui représente, qui sert de

1 *Fragm. phil.*, tom[illegible] 225.
2 *Ibid.*, p. 226.

« verbe à Dieu et de précepteur à l'homme. Or, ce n'est pas l'homme « qui se crée à lui-même un médiateur entre lui et Dieu, l'homme ne « pouvant constituer la vérité absolue. C'est donc Dieu lui-même qui « l'interpose entre l'homme et lui, la vérité absolue ne pouvant venir « que de l'être absolu, de Dieu. La vérité absolue est donc une révé- « lation même de Dieu à l'homme par Dieu lui-même ; et comme la « vérité absolue est perpétuellement aperçue par l'homme et éclaire « tout homme à son entrée dans la vie, il suit que la vérité absolue « est une révélation perpétuelle et universelle de Dieu à l'homme. — « Théorie de la révélation [1]. » Qui si tratta adunque di un *mediatore*, di un *verbo* che non è neppure Iddio naturalmente contemplato, ma è solo un ente astratto che *s' interpone* fra Dio e l' uomo, cioè *la verità:* si tratta di una *rivelazione perpetua e universale*, la quale non è altro che la ragione stessa: e si afferma che questa cognizion naturale della verità è ciò che costituisce la rivelazione intesa universalmente, la rivelazione, di cui gli uomini abbisognano per *arrivare a Dio*. Dirai forse che non si esclude con questo la rivelazione di un altro genere? L' Autore stesso contrasta alla tua eccessiva benignità, e la ripudia, continuando in questo modo: « Or, la vérité absolue étant l'unique « moyen de rapprocher l'homme de Dieu, mais ne étant le moyen in- « faillible, puisqu'on ne peut participer à la qualité sans participer à la « substance, il s'ensuit que la raison humaine, en s'unissant à la vérité « absolue, s'unit à Dieu dans la vérité, et vit par elle et dans elle, c'est- « à-dire par lui et dans lui, d'une vie absolument opposée à la vie ter- « restre renfermée dans les limites du contingent. Loi suprême de l'hu- « manité : s'unir à Dieu le plus intimement qu'il est possible par la « vérité, en la cherchant et en la pratiquant [2]. » Vedi che la rivelazione, di cui parla l'Autore ne esclude ogni altra, poichè è *l'unico mezzo, per cui l'uomo si possa accostare a Dio;* vedi che altro sussidio non vi si ricerca, poichè questo è *un mezzo infallibile;* vedi che sarebbe assurdo il voler altro, poichè nella *speculazione* e nella *pratica* la *verità* razionalmente conosciuta ci solleva sulla *vita terrestre*, o *ci unisce a Dio il più intimamente che sia possibile!* Dopo un linguaggio così spiattellato, vorrai ancor credere che l'illustre scrittore ammetta la necessità e l'esistenza di una rivelazione particolare? Vorrai farlo parlare a suo dispetto, fargli dire quel che non dice, e il contrario di quello che dice?

[1] ... *phil.*, tom. I, p. 316, 317.
[2] ... p. 317.

La rivelazione sovrannaturale fu fatta agli uomini per mezzo dell'inspirazione. L'inspirazione è una cognizione infusa da Dio nella mente umana per un'azione immediata ed estrinseca alle leggi naturali che governano le sue potenze. Anche l'intuito razionale è l'effetto di un atto immediato e divino; ma si differenzia dall'inspirazione, in quanto è conforme al corso ordinario di natura. Che se piace di dare il nome d'inspirazione a un tal conoscimento, in quanto è vivo, instantaneo, causato da un'efficacia obbiettiva, uopo è distinguere l'inspirazion naturale dalla sovrannaturale; l'inspirazion dell'artista, del poeta, del filosofo, da quella dei sacri scrittori che commendarono alle carte i celesti dettati, da quella che la natura umana di Cristo possedeva abitualmente in virtù della union personale col Verbo divino. Questa distinzione è essenziale nel Cristianesimo; e chi confondesse l'una coll'altra, o riconoscesse solo fra loro un divario di gradi e non di essenza, non che essere cattolico, non sarebbe nemmeno cristiano. Il signor Cousin riconosce nell'inspirazione l'origine della rivelazione, e riferisce costantemente la seconda alla prima. Benchè il concetto ch'egli si fa della rivelazione non sia equivoco nei passi surriferiti, veggiamo tuttavia se la nostra chiosa sia confermata da ciò che egli dice intorno all'inspirazione.

Esposta la sua prediletta distinzione della cognizione spontanea e della cognizione riflessa, egli parla così nei Frammenti: « Il n'y a pas plus « intégralement dans la réflexion que dans l'opération qui la précède, « dans la spontanéité; seulement la réflexion est un degré de l'intelli- « gence, plus rare et plus élevé que la spontanéité, et encore à cette « condition qu'elle la résume fidèlement, et la développe sans la dé- « truire. Or, selon moi, l'humanité en masse est spontanée, et non ré- « fléchie; l'humanité est inspirée. Le souffle divin qui est en elle lui « révèle toujours et partout toutes les vérités sous une forme ou sous « une autre, selon les temps et selon les lieux. L'âme de l'humanité est « une âme poétique qui découvre en elle-même les secrets des êtres, « et les exprime en des chants prophétiques qui retentissent d'âge en « âge. A côté de l'humanité est la philosophie qui l'écoute avec atten- « tion, recueille ses paroles, les [illegible] ainsi dire; et quand le mo- « ment de l'inspiration est pa[illegible] [illegible]nte avec respect à l'artiste « admirable qui n'avait pas [illegible] son génie [illegible] « ne reconnait pas son prop[illegible] spontané[illegible] « la nature humaine, la réfl[illegible] de [illegible]
Queste idee sull'uman gene[illegible]

[1] *Fragm. phil.*, tom. I, p. 5[illegible]

manico, e trapiantate in Francia dall' illustre Autore, ci hanno prosperamente allignato, e riempono al dì d' oggi quasi tutti i libri, anche di coloro che con maggior baldanza pretendono alla novità, e credono di conseguirla, dandoci dei piattellini tedeschi conditi alla francese. Vedesi dalle dette parole l' inspirazione non esser altro che la spontaneità, cioè una facoltà naturale dell'animo umano; quindi essere comune a tutti gli uomini; variar nella *forma, secondo i tempi e i luoghi*: ma essere la stessa nella sostanza; essere una *rivelazione del soffio divino* che anima la nostra specie; da lei nascere *i canti profetici che risuonano di secolo in secolo*. Certo queste doti non convengono a una inspirazione particolare e superiore alla natura. Ma forse l' Autore non intende di favellare generalmente, e ristringe il suo discorso a un modo speciale d'inspirazione, cioè all'estro naturale; forse i *canti profetici*, a cui accenna, sono i versi delle Sibille e di Nostradamo. Per chiarire la sua intenzione, leggiamo alcuni altri luoghi, dove ricorre su questa materia.

« Toute parole est un acte de foi; cela est si vrai, que dans le ber» ceau des sociétés toute parole primitive est un hymne. Cherchez dans l'histoire des langues, des sociétés, et dans toute époque reculée, et vous n'y trouverez rien qui soit antérieur à son élément lyrique, aux « hymnes, aux litanies: tant il est vrai que toute conception primitive est une aperception spontanée, empreinte de foi, une inspiration ac« compagnée d'enthousiasme, c'est à-dire un mouvement religieux [1]. »

L'inspirazione, di cui ivi si fa parola, è pure la spontaneità, facoltà naturale, comune a tutti gli uomini. Ad essa si attribuisce ogni *concetto primitivo*, ad essa il sapere di *ogni epoca più rimota:* non v'ha alcuna sorta di conoscenza che le sia *anteriore*: ella appartiene manifestamente alla culla del genere umano, al primo esercizio delle facoltà intellettuali, e alla ordinazione primigenia della *società* e delle *lingue*. Nè crediate che si tratti di conoscenze estrinseche alla religione; giacchè tale inspirazione si espresse con *litanie* e con *inni*, e fu essenzialmente un *moto religioso*. Ora, se la sola inspirazione che accompagnò il genere umano ne' suoi principii, è quella di natura, come si può credere a un' inspirazione straordinaria nei tempi posteriori? La Bibbia non attesta l' una meno espressamente dell'altra. Il Giudaismo e il Cristianesimo, come rivelazioni particolari, presuppongono una rivelazione primitiva che abbiamo rinnovata. Se questa non ebbe luogo, fuori degli ordini di natura, [illegible] straordinario delle rivelazioni succedenti non si può più storicamente [illegible]mente ammettere.

[1] [illegible] la phil., leçon 6.

« L'action spontanée de la raison dans sa plus grande énergie, c'est l'in-
« spiration: or, quel est le caractère de l'inspiration? L'inspiration, fille de
« l'âme et du ciel, parle d'en haut avec une autorité absolue; elle ne de-
« mande pas l'attention, elle commande la foi; aussi ne parle-t-elle pas une
« langue terrestre; toutes ses paroles sont des hymnes, et l'inspiration
« produit naturellement la poésie. Mais l'inspiration ne va pas toute
« seule; l'exercice de la raison est nécessairement accompagné de celui
« des sens, de l'imagination et du cœur, qui se mêlent aux intuitions
« primitives, aux illuminations immédiates de la raison, et les teignent
« de leurs couleurs. De là un résultat complexe où dominent les gran-
« des vérités révélées per l'inspiration, mais sous ces formes pleines
« de naïveté, de grandeur et de charme que les sens et l'imagination
« empruntent à la nature extérieure pour en revêtir la raison. Tel est
« le premier développement de l'intelligence [1]. » Altrove il sig. Cousin
particolarizza più al minuto i caratteri dell' inspirazione: « La sponta-
« néité, nous l'avons vu, est le phénomène qui donne naissance immé-
« diatement à la religion, et qui indirectement, par la réflexion qui s'ap-
« puie sur elle, contient et engendre la philosophie. Ainsi, en abordant
« la spontanéité, la réflexion se place à la source même et sur la limite
« de la religion et de la philosophie... Le caractère de l'inspiration est:
« 1.° d'être primitive, antérieure à toute opération réfléchie; 2.° d'être
« accompagnée d'une foi vive, d'où résulte une autorité supérieure;
« 3.° l'inspiration est vivifiante, sanctifiante, et elle répand dans l'âme
« un sentiment d'amour pour l'auteur même de toute inspiration. Or
« l'auteur de toute inspiration est sans doute immédiatement la raison
« humaine, mais la raison humaine rattachée à son principe, parlant
« pour ainsi dire au nom de ce principe; c'est ce principe lui-même
« faisant son apparition dans la raison de l'homme [2]. » Qui l'inspira-
zione ci è dipinta come il grado più energico della spontaneità naturale;
come causa *immediata della religione;* come principio di *autorità* e
di *fede*, cioè della fede e dell' autorità religiosa, e di una *fede viva*, che
vivifica e *santifica* l' animo, e *vi diffonde la dilezione del suo autore*.
Si noti che il signor Cousin adopera ivi il linguaggio cristiano, e applica
con una certa affettazione a un fenomeno naturale le locuzioni consacrate
dall' uso a esprimere gli effetti sovrannaturali della grazia. Ma acciò
niuno possa credere ch' egli non escluda ogni straordinario influsso, sog-
giunge che la causa *immediata* dell' inspirazione è *la ragione umana*,

1 *Cours de l'hist. de la phil.*, leçon 2.
2 *Ibid.*, leçon 4.

e che la cognizione inspirata si distingue solo dall'altra, in quanto essa ragione vi si riferisce al suo divino principio.

Egli non può adunque mettersi in dubbio che l'inspirazione dell'illustre Autore non sia da un lato un fenomeno meramente naturale, e dall'altro non venga rappresentata come l'unica causa delle credenze e delle instituzioni religiose. Se tuttavia rimanesse ancora qualche incertezza nell'animo del lettore, essa verrà dissipata dal passo seguente, dove, parlando della spontaneità, così favella: « Tel est, messieurs, le « fait de l'affirmation primitive, antérieure à toute réflexion et pure de « toute négation ; c'est ce fait que le genre humain a appelé inspiration. « L'inspiration, dans toutes les langues, est distincte de la réflexion ; « c'est l'aperception de la vérité, j'entends des vérités essentielles et « fondamentales, sans l'intervention de la volonté et de la personnalité. « L'inspiration ne nous appartient pas. Nous ne sommes là que simples « spectateurs ; nous ne sommes pas agents, ou toute notre action consi- « ste à avoir la conscience de ce qui s'y fait ; c'est déjà de l'activité « sans doute, mais ce n'est pas l'activité réfléchie, volontaire et person- « nelle. L'inspiration a pour caractère l'enthousiasme ; elle est accompa- « gnée de cette émotion puissante qui arrache l'âme à son état ordi- « naire subalterne et dégage en elle la partie sublime et divine de sa « nature :

« *Est Deus in nobis, agitante calescimus illo.*

« Et en effet, l'homme dans le fait merveilleux de l'inspiration et de « l'enthousiasme, ne pouvant le rapporter à lui-même, le rapporte à « Dieu, et appelle révélation l'affirmation primitive et pure. Le genre « humain a-t-il tort, messieurs ? Quand l'homme, avec la conscience de « sa faible intervention dans l'inspiration, rapporte à Dieu les vérités « qu'il n'a pas faites, et qui le dominent, se trompe-t-il ? Non certes, « car qu'est-ce que Dieu ? Je vous l'ai dit, c'est la pensée en soi, la « pensée absolue avec ses moments fondamentaux, la raison éternelle, « substance et cause des vérités que l'homme aperçoit. Quand donc « l'homme rapporte à Dieu la vérité qu'il ne peut rapporter ni à ce « monde, ni à sa propre personnalité, il la rapporte à ce à quoi il doit « la rapporter ; et l'affirmation absolue de la vérité sans réflexion, l'in- « spiration, l'enthousiasme, est une révélation véritable. Voilà pourquoi, « dans le berceau de la civilisation, celui qui possède à un plus haut « degré que ses semblables le don merveilleux de l'inspiration passe à « leurs yeux pour le confident et l'interprète de Dieu. Il l'est pour les

« autres, messieurs, parce qu'il l'est pour lui-même, parce qu'il l'est en « effet dans un sens philosophique. Voilà l'origine sacrée des prophé- « ties, des pontificats et des cultes. Remarquez aussi, messieurs, un ef- « fet particulier du phénomène de l'inspiration. Quand l'homme pressé « par l'aperception vive et rapide de la vérité, et transporté par l'in- « spiration et l'enthousiasme, tente de produire au dehors ce qui se « passe en lui et de l'exprimer par des mots, il ne peut l'exprimer que « par des mots qui ont le même caractère que le phénomène qu'ils es- « saient de rendre. La forme nécessaire, la langue de l'inspiration est « la poésie, et la parole primitive est un hymne. Nous ne débutons pas « par la prose, mais par la poésie, parce que nous ne débutons pas par « la réflexion, mais par l'intuition et l'affirmation absolue. Il suit encore « que nous ne débutons pas par la science, mais par la foi, par la foi « dans la raison, car il n'y en a pas d'autre [1]. »

Questo linguaggio non ha d' uopo di chiosa. Il razionalismo panteistico vi è espresso con una tale evidenza che se ne possono disgradare i seguaci men rispettivi delle scuole germaniche. Il mio lettore non sarà certamente sedotto dalle speciosità di questo discorso; sentirà anzi (spero) raccapriccio ed orrore di un sistema che pareggia tutti i fanatici e gli impostori dell'universo a Mosè e a Gesù Cristo. Che sarebbe della civiltà nostra, se questa dottrina si stabilisse nel mondo? Che diverrebbe l'autorità dell' Evangelio, e dei sublimi insegnamenti di amore e di fratellanza universale che ha consacrati, se si toglie a questo libro la sua divina origine, se si colloca nella stessa classe dell'Avesta e dei Vedi? Insensati, che lodate e levate a cielo tali precetti, e fate ogni opera per distruggere ciò che li rende autorevoli! Non vedete che il Cristianesimo è nullo, se non è unico? Non vedete che la sua forza dipende dalla sua divinità? E non già da quella divinità razionale che si trova più o meno mista all' errore in tutte le religioni del mondo, ma da una divinità tutta sua propria, da una divinità assoluta, scevra di ogni difetto, sovrastante alla ragione e ai trovati degli uomini. Non vedete che, se il Cristianesimo non è tenuto per superiore alla natura, non potrà vincere i suoi istinti ribelli, non potrà migliorarla e assoggettarla alla signoria dello spirito? Non vedete che, se Cristo non è creduto e adorato come Dio, svanisce l' efficacia del suo esempio e delle sue parole; che se spogliate la sua natura umana della unione col Verbo, se ne fate un semplice uomo, ancorchè eccellentissimo, lo esautorate di quel privilegio che lo rende singolare, e menomato tanto il suo imperio, quanto la

[1] *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 6.

terra sottostà al cielo? Credete voi che, se i fedeli dei primi secoli avessero pensato a modo vostro, la loro religione si sarebbe propagata e stabilita nel mondo? Ch' ella avrebbe vinte le preoccupazioni del volgo, i cavilli dei sofisti e il ferro dei persecutori? Che tanti milioni di martiri sarebbero morti per un uomo; che i Barbari domatori dell' imperio, e distruttori della civiltà romana, avrebbero accettate le opinioni di un filosofo? Direte forse che questi prodigi allora si richiedevano, ma che l'eroismo religioso non è più necessario ai giorni nostri? Quasi che tutto il mondo sia incivilito, e ben due terzi del genere umano non giacciano ancora nella barbarie! Quasi che la barbarie sia il solo nemico, cui la la religione dee vincere; e la principale sua guerra non sia contro la cultura degenere, contro l'iniquità e la corruttela! Quasi che la civiltà nostra così lodata non abbia ancora tanti barbari nel seno quanti sono gli uomini viziosi e perversi che ne impediscono i veri progressi, ne guastano o ne distruggono i salutiferi effetti! L'egoismo signoreggia da principe in tutte le classi dei cittadini, e voi dite che la religione non ha più nemici da vincere! Le virtù private e civili, la disposizione al sacrificio [1], i sensi generosi e magnanimi, e tutte quelle morali grandezze che consolarono gli avi nostri, e abbellirono il mondo, fra le rozzezze del medio evo, riescono ogni giorno più rare, e voi stimate che l' eroismo cristiano sia divenuto superfluo! E che vorrete sostituire alla religione? Forse la filosofia? Ma che filosofia potrete darci, se ne spiantate le fondamenta? Ci darete un sensismo brutale, un pirronismo disperante, un panteismo ipocrita, tanto più pernicioso, quanto sotto men deforme apparenza coprirà velenosi frutti. Ciechi, che non vedete, il Cristianesimo antico, il Cristianesimo cattolico e la vera sapienza essere inseparabili; e che nel voler ridurre la religione a una larva ingannevole, pareggiandola ai falsi culti, mostrate di non conoscere la fede, nè la filosofia medesima! Se foste filosofi, sapreste che la natura di una cosa ne chiarisce e determina il principio; e che l'indole singolare, perfetta, incomunicabile del Cristianesimo, lo divide per infinito intervallo dalle altre credenze, e ne comprova la divina origine. Se foste filosofi, sapreste che il genere umano non potè cominciar a pensare senza un concorso

[1] Dicendo che l' amore e l' uso dei sacrifizi è oggi raro, debbo però escludere un solo genere, in cui è molto frequente. Voglio parlare della prontezza ad accettar certe cariche pubbliche, (che non sono gratuite, secondo l' uso della gretta antichità) come, verbigrazia, quella di ministro. Imperocchè coloro che entrano a questo ufficio, specialmente in Francia, sogliono oggi vantarsene dalla ringhiera, come di una prova grande e difficile di carità patria. Questo eroismo è divenuto quasi universale; ognuno vuol essere connumerato fra le vittime; e se tuttavia pochi ricevono quest' onore, non è certo per difetto di buon animo e di fervore in quelli che aspirano al generoso olocausto.

divino e straordinario; che l'esistenza di una rivelazione primitiva è razionalmente e storicamente tanto certa, quanto l' esistenza dei popoli pensanti e del vostro proprio pensiero; che la spontaneità, di cui discorrete, è una favola, se non fu messa in atto da una parola rivelata. Voi fate il pensiero creatore della religione, quando in vece la religione fu nudrice, anzi madre del pensiero e dei segni che lo esprimono! Se foste filosofi, sapreste che, ammessa la verità di una rivelazion primordiale e il governo di una Providenza vegliante sulle cose umane, è assurdo il voler supporre che la verità rivelata sia perita sopra la terra, e il cercarla altrove che in un' instituzione, risalente ai principii della nostra specie, e connessa tradizionalmente con quella prima dottrina. Or qual è questa instituzione, se non il Cristianesimo, e fra le varie società cristiane, qual può essere se non la cattolica? Mostrateci fuori del Cristanesimo una religione che per una tradizione chiara, certa, continua, riascenda ai principii delle cose; mostrateci fuori della Chiesa cattolica una setta che collo stesso ordine risalga fino a Cristo. E se, far nol potendo, siete astretti a riconoscere che la perpetuità storica del Cristianesimo cattolico è tanto singolare e sua propria, quanto la sua intrinseca eccellenza; confessate altresì che il volerne accomunare la natura e l' origine con quella degli altri culti, è una solenne follia indegna di un filosofo.

Chi legge avrà avvertito che l'illustre Autore, conforme al suo costante proposito di tirare per forza alla natura gli elementi sovrannaturali della religione, confonde insieme l'entusiasmo e l' inspirazione religiosa. « L'enthousiasme, » dic' egli in un altro luogo, « après avoir entrevu Dieu dans ce monde, crée le culte, et dans le culte entrevoit « Dieu encore [1]. » Giovanni Locke avendo trattato dell' entusiasmo, e consideratone gli eccessi piuttosto che i pregi e i vantaggi, il sig. Cousin ne piglia la difesa, e così discorre: « La raison fait son apparition en « nous, quoiqu'elle ne soit point nous, et qu'à aucun titre elle ne puisse « être confondue avec notre personnalité: la raison est impersonnelle. « D'où vient donc en nous cet hôte merveilleux, et quel est le principe « de cette raison qui nous éclaire sans nous appartenir? Ce principe « c'est Dieu, le premier et dernier principe de toute chose. Or si la « raison avait jusqu'alors en elle une foi immense, quand elle s'est rat- « tachée à son principe, et qu'elle sait qu'elle vient de Dieu, la foi « qu'elle avait en elle s'accroit, non pas en degrés mais en nature, pour « ainsi dire, de toute la supériorité de la substance éternelle sur la « substance finie, dans laquelle elle fait son apparition. Alors arrive un

[1] Introd. à l'hist. de la phil., leç

« redoublement de foi dans les vérités que nous révèle la raison suprè-
« me, dans ces ombres du temps et dans la limite de notre faiblesse.
« Voilà donc la raison divinisée à ses propres yeux dans son principe.
« Or cet état de la raison qui s'écoute et se prend elle-même comme
« l'écho de Dieu sur la terre, avec les caractères particuliers et extraor-
« dinaires qui y sont attachés, c'est ce qu'on appelle l'enthousiasme. Le
« mot explique assez la chose: l'enthousiasme c'est le souffle de Dieu
« en nous, c'est l'intuition immédiate opposée à l'induction et à la dé-
« monstration, c'est la spontanéité primitive opposée au développement
« ultérieur de la réflexion, c'est l'aperception des vérités les plus hautes
« par la raison dans la plus grande indépendance et des sens et de no-
« tre personnalité. L'enthousiasme à son plus haut degré, et pour ainsi
« dire dans sa crise, n'est propre qu'à certains individus, et encore cer-
« tains individus dans certaines circonstances; mais à son degré le plus
« faible, l'enthousiasme est un fait tout comme un autre, un fait assez
« ordinaire, qui n'appartient pas à telle ou telle théorie, à tel ou tel individu,
« à telle ou telle époque, mais à la nature humaine, dans tous les hom-
« mes, dans toutes les conditions, et presque à toute heure. C'est l'en-
« thousiasme qui fait les convictions et les résolutions spontanées, en
« petit comme en grand, dans les héros et dans la plus faible femme.
« C'est l'enthousiasme qui est l'esprit poétique en toutes choses; et
« l'esprit poétique, grâce à Dieu, n'est pas exclusivement propre aux
« poëtes; il a été donné à tous les hommes en quelque degré plus ou
« moins pur, plus ou moins élevé; il paraît surtout dans certains hom-
« mes et dans certains moments de la vie de ces hommes qui sont les
« poëtes par excellence. C'est encore l'enthousiasme qui fait les religions;
« car toute religion suppose deux choses: 1.° que les vérités qu'elle
« proclame sont des vérités absolues; 2.° qu'elle les proclame au nom
« de Dieu même qui les lui révèle. Jusque-là tout est bien; nous som-
« mes encore dans les conditions de l'humanité et de la raison, car c'est
« la raison qui est le fond de la foi et de l'enthousiasme, de l'héroïsme,
« de la poésie et de la religion; et quand le poëte, quand le prêtre ré-
« pudient la raison au nom de la foi et de l'enthousiasme, ils ne font
« pas autre chose, qu'ils le sachent ou qu'ils l'ignorent (et ce n'est l'af-
« faire ni du poëte, ni du prêtre de savoir ce qu'ils font), ils ne font,
« dis-je, autre chose que mettre un mode de la raison au-dessus des
« autres modes de cette même raison; car l'intuition immédiate est au-
« dessus du raisonnement, elle n'appartient pas moins à la raison: on a
« beau répudier la raison, on s'en sert toujours. L'enthousiasme est donc
« un fait rationnel, qui a sa place dans l'ordre des faits naturels et dans
[illegible]toire de l'esprit humain; seulement ce fait est extrêmement déli-

« cat, et l'enthousiasme peut aisément tourner à la folie. Nous sommes « ici sur la borne douteuse de la raison et de l'extravagance. Voilà le « principe universel, nécessaire et légitime de la philosophie religieuse, « des religions et du mysticisme, principe qu'il ne faut pas confondre « avec les égarements qui peuvent le corrompre [1]. »

L'entusiasmo somiglia dunque per ogni verso all'inspirazione ammessa dal nostro filosofo, cioè alla potenza nativa della spontaneità umana. Esso crea le rivelazioni, le religioni, ed è la fonte unica dell'autorità *assoluta* e *divina*, di cui sono investite. Tutti gli uomini ne partecipano fino ad un certo segno; ma il suo più alto grado è un privilegio di *pochi individui* (cioè, per quanto io congghietturo, dei profeti e dei rivelatori), e di *certe circostanze* particolari. Queste sono ripetizioni delle cose già dette dianzi. Ma ciò che vi ha di pellegrino si è la sentenza che *al poeta ed al prete non appartiene il saper quel che fanno.* Lascerò ai poeti il provvedere ai propri casi, e l'intendersela col nostro filosofo. Ma quanto ai preti, chieggo licenza di chiedere, poichè lor si toglie la coscienza *di quel che fanno*, quali siano i fortunati che la posseggano in loro scambio. I filosofi, risponderà il sig. Cousin, conforme a un suo pronunziato, che riferiremo nel capitolo seguente. Or siccome il sig. Cousin è filosofo, ne conséguita ch'egli dee essere informato di *quel che facciano i preti*, vale a dire del vero senso del loro ministerio e delle loro dottrine. La pretensione è piacevole e curiosa, e quanto ella sia fondata, il lettore può levarne un saggio dal nostro ragionamento.

Nei passi dell'illustre Autore che abbiamo sin qui ventilati, si considera la materia generalmente, e benchè sia manifesto dal loro tenore che, non tanto che escludano il culto cristiano co' suoi legittimi precessori, vi si riferiscono in modo particolare, tuttavia non ne trovi in essi espressa menzione. Certamente non si dee aspettare da uno scrittore così guardingo e assegnato, come il sig. Cousin, ch'egli faccia dalla cattedra, o divulghi in sui libri una professione diretta, aperta, assoluta di razionalismo teologico, e collochi nominatamente fra le favole le religiose credenze che regnano in Francia e in tutto il mondo civile. E qui, non che biasimare, lodiamo altamente il celebre Professore della sua prudenza; perchè il non credere alla divinità del Cristianesimo può essere più sventura che colpa, in questa misera età; ma l'ostentare l'incredulità propria, come alcuni fanno, il propagarla coi discorsi e coi libri, l'innestarla negli animi teneri, e servirsi all'abbominevole proposito del pub-

[1] *Cours de l'hist. de la ph*

blico o del privato insegnamento, è follia o delitto gravissimo. Così avesse il sig. Cousin dissimulate anche meglio su questo punto le sue opinioni! Imperocchè, come abbiam veduto, egli non ha talmente occultato il suo pensiero che non sia chiarissimo a ogni lettore dotato del buon senso più comunale; tanto che ci siamo creduti in obbligo di parlare, quando il tacere ci parrebbe maggiormente pericoloso. Che se egli avesse coperte le sue opinioni con un velo men penetrabile, ci saremmo guardati di sollevarlo, per non farci autori di scandalo, invece di rimediarvi. Non si aspetta a me l'incolparlo della inconsiderazione, in cui spesso trascorre; bensì loderollo di quella parte di riserva che adopera. Ma se questa riserva lo impedì di aprire il suo pensiero con irriverente schiettezza; non lo ha però salvato dal discendere alcune volte ai particolari, e dall'accennare l'applicazioue dei principii generici testè discorsi agl'instituti speciali della rivelazione. Infatti egli è spesso difficile l'evitare tali applicazioni, così per la natura del soggetto che si maneggia, come per l'indole quasi estemporanea del parlar che si usa sulla cattedra. Tuttavia il lettore dee ricordarsi che trattandosi di punti delicatissimi, la cautela abituale del professore non gli ha permesso che qualche rapido tocco; onde nei passi che siam per citare, egli non dee aspettarsi la diffusione e la chiarezza di quelli che abbiamo allegati.

Le rivelazioni particolari sono tre, cioè la primitiva, la giudaica e la cristiana. Tutte e tre hanno ciò di comune che furono fatte immediatamente a pochi uomini, e per modo speciale. Questa comunicazione diretta non piace all'Autore; il quale la ripudia, senza clausula, sotto nome di misticismo. « Le mysticisme, » dic'egli, « consiste à substituer l'illu-« mination directe à la révélation indirecte, l'extase à la raison, l'éblouis-« sement à la philosophie. Je ne dis pas qu'il n'y a point d'autre my-« sticisme que celui-là; mais tous les genres de mysticisme se rattachent « à l'illumination directe. Le mysticisme et le rationalisme sont toujours « en présence, et selon que l'un ou l'autre l'emporte, la religion est « raisonnable ou absurde [1]. » Qui si parla del misticismo in religione, e non solo in filosofia, poichè si dice che rende la religione *assurda*. Nè s'intende di parlare solamente dei discepoli, ma dei fondatori della religione stessa, poichè il culto *ragionevole*, che si oppone al culto *mistico e assurdo* è il *razionalismo*, che certo esclude ogni *illuminazione diretta*. Questa *illuminazione diretta* non è poi altro che la rivelazione e l'inspirazione sovrannaturale; poichè ella si contrappone alla *ragione* e alla *filosofia*, nelle quali consiste la *rivelazione indiretta*.

[1] *Fragm. phil.*, tom. I, p. 227.

Non piace eziandio al sig. Cousin la rivelazion personale, e i pericoli che talvolta l' accompagnano. Egli dice, parlando dei traviamenti de' mistici: « On veut entendre la voix de l'esprit; il tarde, on l'invoque, et « bientôt on l'évoque. Il vient, messieurs, et l'on passe de la révélation « rationnelle aux révélations directes et personnelles. On appelle, on écoute, « on croit entendre; on a des visions et on en procure aux autres. On « lit sans yeux, on entend sans oreilles, on commande aux éléments, « sans connaître leurs lois, etc. [1]. » Egli è vero che qui discorre in ispecie dei falsi mistici, e vi allude con alcuni dei particolari accennati; ma questa spiegazione mal si acconcia al passo seguente, dove parla dei difetti dell'entusiasmo: « Il arrive encore que ceux qui participent en un « degré supérieur à cette révélation de Dieu faite à tous les hommes « par la raison et par la vérité » (si noti bene che secondo i principii generali dell'Autore, questa rivelazion razionale è la sola vera, e si estende a tutte le religioni, senza eccezione di sorta), « s'imaginent qu'elle « leur est propre, qu'elle a été refusée aux autres, non-seulement à ce « même degré, mais en totalité et absolument; ils instituent dans leur « esprit, à leur avantage, une sorte de privilége d'inspiration; et comme « dans l'inspiration nous sentons le devoir de nous soumettre aux « vérités que l'inspiration nous révèle, et la mission sacrée de les « proclamer et de les répandre, nous allons souvent jusqu'à supposer « que c'est un devoir aussi pour nous, en nous soumettant à ces vérités, « d'y soumettre les autres, et de les leur imposer, non pas en vertu « de notre puissance et de nos lumières personnelles, mais en vertu de « la puissance supérieure de laquelle émane toute inspiration; à genoux « devant le principe de notre enthousiasme et de notre foi, nous voulons « aussi faire plier les autres sous ce même principe et le faire adorer « et servir au même titre que nous l'adorons et que nous le servons nous-« mêmes. De là l'autorité religieuse; de là bientôt la tyrannie. On com-« mence par croire à des révélations spéciales faites en sa faveur, on « finit par se regarder comme un délégué de Dieu et de la Providence, « chargé non-seulement d'éclairer et de sauver les âmes dociles, mais « d'éclairer et de sauver bon gré mal gré ceux qui résisteraient à la « vérité et à Dieu. La folie de l'enthousiasme conduit bien vite à la ty-« rannie de l'enthousiasme [2]. » Qui d[illegible] generalmente e abbracciando tutti i casi, si nega ogni riv[illegible] per la sua qualità da quella che è a tutti comune; si [illegible] *privilegio d'inspirazione;* si ripete da un' illusione, [illegible] da [illegible]

[1] *Cours de l'hist. de la phil*, leçon [illegible]
[2] *Ibid.*, leçon 21.

dore e lo zelo dell'apostolato; si deduce dalle stesse fonti l'*autorità religiosa*. Si dirà sempre che l'Autore parla dei visionari e dei fanatici, non dei legittimi profeti e rivelatori? Ma questa differenza bisognava almeno accennarla; bisognava evitare di parlare in modo che l'applicazione delle cose dette al Cristianesimo, non fosse meno ovvia e facile che ad ogni altro caso.

In proposito delle opere prodigiose, con cui Iddio accompagna lo stabilimento delle rivelazioni particolari, abbiam già avuto sott'occhio il pensiero dell'Autore, per ciò che concerne le predizioni profetiche, parte così rilevante di quello straordinario che legittima i principii della religione. Nel passo infrascritto egli parla anche dei miracoli: « Quand on prie, on « éprouve non-seulement le besoin, mais l'espoir d'obtenir l'objet qu'on « demande; ajoutez à ces sentiments naturels le travail de l'imagination; « vous verrez naître l'inspiration, l'esprit de prophétie et le don des mi« racles. L'homme demande à son Dieu de lui dévoiler l'avenir: en at« tendant la réponse, il y pense, il la médite, et il la fait peu à peu « lui-même; il se persuade ainsi qu'elle lui vient de la Divinité; le « voilà inspiré, le voilà prophète. Par une illusion semblable, quand on « éprouve le vif désir de voir un objet absent, l'imagination, éveillée « par l'énergie de la sensibilité, se met en jeu et nous offre l'objet vers « lequel notre âme tout entière aspire, et l'on croit voir et toucher le « produit de sa propre création. Voilà comment on arrive à s'attribuer « le pouvoir des miracles, c'est une crédulité naturelle: le premier corps « de prêtres qui a prédit l'avenir, qui a révélé les volontés des dieux, « qui a enfanté des prodiges, a été d'abord dupe de lui-même: il ne « faisait pas, comme on l'a dit, de la superstition à plaisir; il était de « bonne foi, et c'est là ce qui faisait son influence et son empire. Il « parlait à des hommes disposés à la même crédulité: sa confiance en « lui-même s'en augmentait, et sa puissance s'étendait ainsi de plus en « plus [1]. » I difensori dei miti biblici non favellano altrimenti. L'Autore si scuserà forse, dicendo che gli esempi, con cui corrobora le sue asserzioni, sono tolti dal paganesimo? Sì; ma le sue asserzioni sono generiche, e riferibili a ogni religione. Non v'ha incredulo al mondo così indiscreto che prescriva l'esemplificare le frodi o le illusioni degli uomini con esempi tolti dagli Evangeli; egli basta che discorrendo della gentilità, si alluda al Cristianesimo.

« E quando all'uno accenna, all'altro mena. »

[1] *Cours de phil., de* 1818, publié par Garnier, leçon 10, p. 92, 93.

D'altra parte non v'ha persona veramente religiosa che favellando dei falsi prodigi, e delle superstizioni procreate dalla ignoranza o dalla malizia degli uomini, parli in modo menomamente applicabile a quei fatti reverendi che sono la guarentigia esteriore e la base storica della nostra fede.

Considerate le basi della rivelazione in particolare, riandiamo i pochi cenni che si trovano nell' illustre Autore sulle tre principali epoche di essa. Ecco ciò ch'egli dice della più antica di tutte: « Messieurs, il en « est du genre humain comme de l'individu. Une révélation primitive « éclaire le berceau de la civilisation humaine. Toutes les traditions an« tiques remontent à un âge où l'homme, au sortir des mains de Dieu, « en reçoit immédiatement toutes les lumières et toutes les vérités, « bientôt obscurcies et corrompues par le temps et par la science incom« plète des hommes. C'est l'âge d'or, c'est l'Éden que la poésie et la « religion placent au début de l'histoire, image vive et sacrée du déve« loppement spontané de la raison, de son énergie native, antérieurement « à son développement réfléchi [1]. » L'espressiva del sig. Cousin in questo luogo è abbastanza chiara. La *rivelazione primitiva che illustrò la culla della civiltà umana*, non è altro che *la spontaneità della religione nella sua energia nativa:* il negozio passò, riguardo alla specie, nella stessa guisa che per l'individuo. Egli è vero che *tutte le tradizioni antiche*, e quindi anche la Bibbia, raccontano la cosa diversamente; ma queste narrazioni non sono che un' *imagine viva e sacra* di quello spontaneo movimento. Cercate in esse non mica *la storia*, ma solamente *la poesia* e *la religione;* che è quanto dire, parlando più alla semplice, non la verità, ma le favole che l'inviluppano. Quanto al vero, la filosofia sola può darvelo; e ben s' intende, non ogni filosofia, ma quella dell' illustre Autore. Che se la frase: *tutte le tradizioni* non vi bastasse per intendere la cosa in senso universale, e sognaste qualche eccezione, eccovi che lo scrittore accorre in aiuto vostro, e vi salva da un grosso errore, parlandovi di un certo *Eden*, che la *poesia* cospira colla *religione* a *collocare nel principio della storia*, e ponendolo in filza coll' *età dell'oro*, la cui verità storica, ben sapete, non è molto autentica. La Genesi adunque (e conseguentemente tutta la Bibbia, se si vuol essere imparziale e nemico dei privilegi) non è più una storia, ma una poesia, come le scritture di Valmichi e Firdussi; di che, come vedete, s'accresce l'autorità e il valore del libro.

[1] *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 7.

Considerato come il sig. Cousin l'intenda della rivelazione primitiva che è la base delle susseguenti, potete figurarvi presso a poco il concetto che si fa di queste. Egli tocca appena in pochi luoghi il Giudaismo; ma questi cenni, benchè rari e rapidi, hanno pur qualche pregio. Così, per esempio, egli dice che « la race arabe, dont le peuple juif fait partie, « est une grande race assurément; elle a beaucoup remué sur la terre; « elle a produit Moïse, qui est bien vieux, et qui pourtant dure encore; « elle a donné le christianisme à l'Europe, et plus tard, à l'Asie Maho- « met et la forte civilisation musulmane [1]. » Se aveste paura che questo elogio fatto alla razza arabica (l'Autore vuol dir semitica, poichè gli Ebrei non furono mai Arabi), perchè ha *remué beaucoup*, producendo il Cristianesimo e Mosè *che è molto vecchio*, pizzicasse di teologia, si aggiunge per assicurarvi, ch'ella produsse altresì Macometto, e l'Alcorano accresce il merito di aver partorito l'Evangelio e il Pentateuco. E la *forte civiltà musulmana* la valutate per poco? Quanto ella sia *forte*, ve lo dice la storia, sovrattutto quella dei dì nostri. E l'Autore vi spiegherà come si possa lodare il *forte incivilimento* di una setta che altrove egli pone fra quelle che « produisent.... ici une dégradation « profonde, là une tyrannie sans bornes [2]. Ce ne sont pas là de médio- « cres présents. » No sicuramente. « Mais enfin, quelque belle, quelque « grande, quelque énergique que soit cette race, elle n'est pas seule en « ce monde, et comme le temps est venu de rapporter la religion même « à la civilisation, le temps est aussi venu de substituer au peuple juif « l'humanité entière. Le cadre de Bossuet subsiste; il ne s'agit que de « l'agrandir [3]. » Sarò io indiscreto o cavilloso, se in questo raziocinio sospetto qualche malizia? Il dire che *il tempo è giunto di riferir la religione stessa alla civiltà*, vuol dire che i nostri buoni padri sognavano a credere che la religione nella sua essenza non dipenda dall'incivilimento e abbia un principio sovrumano; laddove ora si è scoperto che la religione è un semplice portato della civiltà, e si dee riferire ad essa, come la parte al tutto, l'effetto alla sua cagione. Se il Bossuet considerò il Cristianesimo, e quindi il Giudaismo che lo preparò, come il centro della storia; se considerò gl'Israeliti come un popolo unico e privilegiato, perchè solo depositario del vero prima dei tempi evangelici, questa fu una preoccupazione di teologo; giacchè ora si sa che tutta la specie fu investita di quella prerogativa, e che gli Ebrei furono un popolo come gli altri. Son io temerario in queste illazioni? Non sono esse consentanee alla dottrina

1 *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon., 11.
2 *Cours de l'hist. de la phil.*, leçon 2.
3 *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 11.

dell'Autore esposta di sopra? Ma ascoltate: « Bossuet n'a tenu presque aucun « compte de l'Orient... Cependant avant le temps où le peuple de Moïse prend « un caractère historique, il y avait derrière le golfe Arabique, par delà la « Perse, des contrées dix fois plus vastes que la Judée, dont la Judée n'avait « aucune idée et ignorait même le nom. L'Asie centrale, avec ses popu- « lations et la civilisation puissante et originale qu'elle a produite, était « inconnue au mosaïsme et lui est étrangère; elle a eu son développe- « ment indépendant. Les racines du mosaïsme sont vieilles et profondes; « mais elles ne couvrent pas la terre entière [1]. » Dunque vi fu un tempo, in cui *il popolo di Mosè non ebbe un carattere storico;* il che significa che la storia del Pentateuco comincia colla mitologia, come affermano i bibliologi razionalisti di Germania, e che la Genesi è forse un' imitazione dei Purani indici, secondo la bella opinione del Volney [2]. Altrimenti, come avrebbe potuto parlare di tempi anteriori ad un popolo, le cui *radici* non sono solamente *vecchie*, ma risalgono per una genealogica seguenza, certa e non interrotta, fino ai principii del mondo? Come avrebbe potuto discorrere della civiltà dell'*Asia centrale* (si direbbe meglio australe o orientale, poichè nè l' Iran, nè l' India, nè la Cina non sono, che io mi sappia, nel centro del continente asiatico, e l'opinione di alcuni scrittori sopra una civiltà antichissima dell'Asia centrale non ha fondamento), come di cosa più antica che i tempi storici degli Ebrei? Qual è il concetto che l' illustre Autore si fa della Bibbia, e come codice religioso, e come storia umana? Non sa egli non esser meno contrario alla buona critica che alla sana fede il supporla intarsiata di errori e di favole?

Ma se si vuole conoscere in modo più esplicito l' opinione del sig. Cousin sul Giudaismo, bisogna cercarla, dove parla dello Spinoza. « Spi- « noza, » dic'egli, « calomnié, excommunié, persécuté par les Juifs « comme ayant abandonné leur foi, est essentiellement juif, et bien plus « qu'il ne le croyait lui-même. Le Dieu des Juifs est un Dieu terrible. « Nulle créature vivante n'a de prix à ses yeux, et l'âme de l'homme « lui est comme l'herbe des champs et le sang des bêtes de somme « (*Ecclesiaste*). Il appartenait à une autre époque du monde, à des lu- « mières tout autrement hautes que celles du judaïsme de rétablir le « lien du fini et de l'infini, de séparer l'âme de tous les autres objets, « de l'arracher à la nature où elle était comme ensevelie, et par une

[1] *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 11.

[2] *Rech. nouv. sur l'hist. anc.*, tom. I. — *OEuv. compl.* Paris, 1825, tom. V, p. 280, 281, note.

« médiation et une rédemption sublime de la mettre en un juste rapport » avec Dieu. » (Abbiamo già potuto vedere, e vedremo ancor meglio più innanzi, qual sia questa mediazione e redenzione, secondo la mente del sig. Cousin). « Spinoza n'a pas connu cette médiation.... Oui, Spi» noza est juif, et quand il priait Jéhovah sur cette pierre que je foule, « il le priait sincèrement dans l'esprit de la religion judaïque [1]. » Certo i Giudei di Amsterdam avrebbero qualche ragione di maravigliarsi se udissero accusare i loro maggiori della scomunica lanciata contro il celebre apostata; se udissero dire che l'autor del Trattato teologicopolitico, dove spianta le basi della storia e della rivelazione mosaica, l'autor dell' Etica, dove stabilisce il più rigido panteismo, *era essenzialmente giudeo*, e non aveva *abbandonata la loro fede*. Dunque, secondo il sig. Cousin, Mosè fu panteista, e il sig. Salvador [2] ha ragione d'imputar questa dottrina pestifera al promulgatore del decalogo e del tetragramma? Dunque Mosè fu fatalista, disdisse a Dio le perfezioni morali, negò la creazione, negò la differenza tra il bene ed il male, poichè queste sono le opinioni dell'ateo olandese? Dunque nel Giudaismo non si aveva alcuna notizia di quella *redenzione sublime che lega l'uomo con Dio?* Ma se l'illustre Autore si fosse procacciata una diritta notizia della mosaica instituzione, avrebbe saputo che in essa v'ha una parte pubblica, popolare, essoterica, allato a una dottrina più recondita e, per così dire, acroamatica, e che la Bibbia e le tradizioni fanno buon testimonio di entrambe; che la relazione di tali due dottrine, che in sostanza ne formano una sola, è quella della figura al figurato; che i dogmi della mediazione e della redenzione, come gli altri misteri del Cristianesimo, appartenevano all'insegnamento interiore; che il vecchio testamento è pieno di allusioni a questi dogmi, e che senza di essi è inesplicabile; che il Dio de' Giudei non è nè più nè meno terribile di quello dei Cristiani; che la bontà, la clemenza e tutti gli attributi più soavi della Divinità sono espressi e pennelleggiati con sovrumana facondia nei libri dell'antica alleanza; che se tuttavia la giustizia vendicatrice di Dio è messa, per così dire, più in rilievo nella vecchia che nella nuova legge, e l'una può chiamarsi legge di timore, e l'altra di amore, dal sentimento predominante, questo divario non riguarda la dottrina, ma soltanto l'economia dell'insegnamento che vuol essere proporzionato al genio e ai bisogni di coloro che lo ricevono. La giudaica plebe rozza e testereccia, di *cuore incirconciso* e di *dura cervice* [3], avea d'uopo principalmente di essere scossa e frenata

1 *Fragm phil*, tom. II, p. 165.
2 *Hist. des inst. de Moïse*, part. 2, liv. 1, chap. 1.
3 Act. VIII, 31.

dall'idea dei divini giudizi; ma questo non ha da far nulla col *Dio terribile* nel senso dell'Autore. Certo il Dio di Mosè, di Davide e dei profeti, non è il dio crudele e distruttore degli Ammoniti, degli Scandinavi, degli Aztechi e dei Sivaìti dell'India; non è il dio inconscio degli Spinoziani, che possiede una potenza smisurata e fatale, senza temperamento di bontà, nè di giustizia, nè di providenza verso le sue fatture. Nè credo che lo Spinoza orasse internamente al suo dio; poichè la preghiera è per ogni verso assurda nel suo sistema; ma certo, se pregava, è ridicolo il dire che lo facesse *sinceramente, secondo lo spirito della religione giudaica*. Quanto si è poi alla citazione dell' Ecclesiaste, l'illustre Autore ci avrebbe fatto cosa grata, a indicar l'edizione della Bibbia, di cui ha tolto il suo testo.

Del Cristianesimo egli fa più espressa menzione. Qui egli accenna che il Locke parlando del *Cristianesimo*, della *rivelazione*, della *fede*: « il « n'entend pas une foi, une révélation philosophique; cette interprétation « tion n'appartient pas au temps de Locke; il entend la foi et la révé« lation dans le sens propre de la théologie la plus orthodoxe [1]. » Là si dichiara partigiano di questa *fede* e *rivelazione filosofica* che è un trovato dei dì nostri, ripudiando, senza cerimonia e senza scrupolo, *la fede e la rivelazione nel senso proprio della teologia più ortodossa*. Non si possono intendere altrimenti le seguenti parole: « Le christianisme, « messieurs, c'est la philosophie du peuple. Celui qui porte ici la pa« role est sorti du peuple et du christianisme, et j'espère que vous le « reconnaîtrez toujours à mon profond, à mon tendre respect pour tout « ce qui est du christianisme. La philosophie est patiente: elle sait com« ment les choses se sont passées dans les générations antérieures, et « elle est pleine de confiance dans l'avenir: heureuse de voir les mas« ses, le peuple, c'est-à-dire à peu près le genre humain tout entier, entre « les bras du christianisme, elle se contente de lui tendre doucement la « main, et de l'aider à s'élever plus haut encore [2]. » Questo punto *più elevato*, a cui la filosofia che *è paziente*, promette di condurci bel bello, se nol sai, è la filosofia medesima, come udrai fra poco. Non ti par egli che questo considerare il Cristianesimo come cosa bassa, come cosa del volgo e delle *masse* che gli uomini abbandonano a mano a mano che sono in lena di salir più alto, sia un gran segno di riverenza? Perciò quando l'Autore farà l'elogio di questa religione, ti guarderai d'intenderlo in modo assoluto, e darai la tara opportuna alle sue parole. E avvertirai

1 *Cours de l'hist. de la phil.*, leçon 21.
2 *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 2.

che il Cristianesimo è una *religione razionale e idealistica*, che considera la natura *sous un point de vue idéaliste*, e che produce una filosofia dello stesso genere; ch'esso è senza dubbio superiore alle *religions naïves du premier âge de l'humanité* (che degnazione!) *qui ne sont point encore des religions en esprit et en vérité:* che appartiene alla classe delle *religions de l'esprit* (ci son dunque molte religioni dello *spirito*, molte religioni *in ispirito e in verità*), le quali « tendent un peu « trop à séparer Dieu de la nature, parce que la preuve sur laquelle « elles reposent sépare trop la raison et la conscience des sens et de « l'expérience [1]. » L'Autore non osa dire che il torto del Cristianesimo è di escludere il panteismo, ma tel fa subodorare, accennandoti che *separa troppo Iddio dalla natura*. Non volerne però inferire ch' egli tenga il Cristianesimo per poca cosa, o non lo commendi in termini magnifici. « Le christianisme est la vérité des vérités, le complément de toutes « les religions antérieures qui ont paru sur la terre; il est la meilleure « des religions, et il les achève toutes, par bien des raisons sans doute « qui ne sont ni de mon sujet ni de cette chaire, mais entre autres par « celle-ci, qu'il est venu le dernier, qu'il est la dernière des religions. « Or il impliquerait que la religion la dernière venue ne fût pas meil- « leure que toutes les autres, qu'elle ne les embrassât pas et ne les ré- « sumât pas toutes. Venue la dernière, elle se lie à toutes les au- « tres et par là à tous les siècles [2]. » Queste lodi sono per altro più « apparenti che effettive. Se il sig. Cousin non voleva entrare in una « materia estranea *al suo soggetto e alla sua cattedra*, poteva tacere; ma il porre la prerogativa del Cristianesimo nell'*esser venuto l'ultimo*, e far della sua eccellenza un accidente di cronologia, è una lode molto equivoca, più degna di un muderì turco, perorante la causa di Maometto, che di un filosofo o teologo cristiano. Ed è una lode fondata sul falso; poichè il Cristianesimo, come rinnovamento della rivelazion primitiva, è il culto più antico che si trovi, e non sarebbe divino, se non fosse antichissimo. La prerogativa del vero nelle cose ideali, consiste nell'essere, non già *l'ultimo*, ma il primo. E perchè, di grazia, il Cristianesimo è ottimo, presupposto che sia ultimo? Perchè egli è *il compimento di tutte le religioni anteriori*, perchè *le termina, le abbraccia* e le *riassume* tutte. Dunque l'Evangelio è il compimento del gentilesimo! Dunque il culto cristiano abbraccia e riassume quello degl' idoli e dei fetissi! E nota bene che si parla di *tutte le religioni*, niuna eccettuata; e che l'unico pregio conceduto in ispecie al Cristianesimo, sta nell'essere un

[1] *Cours de l'hist. de la phil.*, leçon 25.
[2] *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 11.

« aussi et de beaucoup la plus parfaite. Le christianisme est le complé-
« ment de toutes les religions antérieures, le dernier résultat des mouve-
« ments religieux du monde; il en est la fin, et avec le christianisme
« toute religione est consommée. En effet le christianisme si peu étu-
« dié, si peu compris, n'est pas moins que le résumé des deux grands
« systèmes religieux qui ont régné tour à tour dans l'Orient et dans la
« Grèce. Il réunit en lui tout ce qu'il y a de vrai, de sain et de sage,
« dans le théisme de l'Orient, et dans l'héroïsme et le naturalisme my-
« thologique de la Grèce et de Rome. La religion d'un Dieu fait homme
« est une religion qui, d'une part élève l'âme vers le ciel, vers son
« principe absolu, vers un autre monde, et qui en même temps lui en-
« seigne que son œuvre et ses devoirs sont en ce monde et sur cette
« terre. La religion de l'*homme-Dieu* donne un prix infini à l'huma-
« nité [1]. » Questo encomio sarebbe bello e vero, se potessimo segregarlo dai principii dell'Autore. Ma quando il misterio dell'Uomo-Dio si riduce alla condizion razionale comune a tutti gli uomini, a tutti gl'impostori e forsennati del mondo, di che efficacia può essere per accrescere il *prezzo* dell'umana natura? Può dirsi con verità che il Cristianesimo contiene *ciò che v'ha di vero, di sano, di sapiente* nelle gentilesche superstizioni, in quanto queste erano l'alterazione dei primitivi erudimenti che furono dall'Evangelio rinnovati e adempiuti. Ma se invece di essere l'instaurazione divina di ciò che fu *a principio* [2], il Cristianesimo non è che una cerna umana delle religioni che lo precessero, svanisce il suo carattere particolare, e non ha maggior rilievo che il naturalismo italogreco filosoficamente chiosato dagli stoici e dagli Alessandrini. Tal è infatti l'ultima e fatale conseguenza del razionalismo religioso, professato dall'illustre Autore; la qual si riduce ad annullare affatto l'efficacia dell'instituto cristiano. Il che dovrebbe aprir gli occhi a coloro, a cui stanno a cuore almeno i progressi civili, e che inorridirebbero al solo pensiero di esautorare l'Evangelio di quel benefico principato che da diciotto secoli esercita sull'intelletto e sui costumi degli uomini. Tutta la controversia, per gli amatori assennati della civiltà, versa in questo problema: qual è il sistema teologico che meglio avvalora l'autorità e la forza perfezionatrice dell'Evangelio, qual è quello che più le nuoce? La risposta non può essere dubbiosa, giacchè non è possibile l'immaginar una dottrina che sia più atta del cattolicismo a rinforzare, e del razionalismo teologico a debilitare e ridurre al niente l'autorità di Cristo e delle sue instituzioni.

[1] *Cours de l'hist de la phil.*, leçon 2.
[2] Matth. V, 17; XIX, 8.

La gravità e l'importanza del soggetto ci servirà adunque di scusa, se paresse a taluno, che questa minuta critica che andiamo facendo dei libri altrui, fosse un abusar la pazienza di chi legge, e uno scioperio di fatica e di tempo. D'altra parte l'ingegno, la facondia e le altre condizioni del sig. Cousin dànno una certa importanza alle sue dottrine, non solo in Francia, ma in Italia ed altrove. Quel modo di sentire in opera di religione, che da quindici o vent'anni si va diffondendo nella prima delle dette provincie, quella miscredenza rispettosa e velata, che veste i sembianti della religione, e piglia anco, se occorre, le assise del santuario, molto più pericolosa della miscredenza nuda, schifosa, invereconda che dominava nel passato secolo, fu trasportata di Germania, introdotta nelle scuole, nelle accademie, nei giornali, e nella folla dei libri volgari, per l'opera e l'esempio principalmente del nostro scrittore. La baronessa di Staël, Beniamino Constant, e altri men celebri autori, aveano già disposto il terreno a ricevere la sementa, quando il sig. Cousin compì l'opera, facendo, rispetto alle opinioni germaniche, ciò che il Condillac e gli enciclopedisti aveano effettuato in ordine al sensismo e al deismo inglese, dopo che il Voltaire ebbe spianata la via a queste dottrine. Il citare i libri francesi, in cui si è insinuato il veleno del razionalismo, sarebbe opera lunga, fastidiosa e aliena dal mio soggetto; nè ci ristorerebbe la qualità degli scritti, per lo più infimi o mediocri. Il peggio si è che le funeste dottrine risuonano sulle cattedre, e corrompono la nascente generazione; effetto tanto più deplorabile, che gli autori di esso sono per lo più uomini sinceri e amatori del bene, che si credono di fare una pia e santa opera, e di giovare alla civiltà, svellendo le poche pietre superstiti delle sue basi. Il sig. Damiron, per esempio, ne' vari scritti indirizzati all'instruzione de' suoi alunni, abbraccia ed amplifica la dottrina testè esposta del sig. Cousin, intorno all'origine e all'indole razionale della rivelazione; nega espressamente il peccato originale e gli altri misteri cristiani; stabilisce un deismo vago e indeterminato, e usa in questo proposito un linguaggio assai più aperto di quello del suo maestro [1]. Il sig. Jouffroy che nell'analisi psicologica mostra un valor non volgare, preme le medesime orme; ripudia pure il dogma capitale dell'umana caduta [2]: fa professione di mero deismo: reca i culti e le rivelazioni, senza eccezione di sorta, a un'origine naturale: ne altera l'essenza; e mostra su questi articoli (mi sia lecito il dirlo), tanta ignoranza de' fatti e leggierezza di

[1] Vedi l'Introduzione, la conclusione, il supplemento, e il capitolo sulla scuola teologica del suo *Essai sur l'hist. de la phil., au XIX siècle*, e nel suo Corso di filosofia, il cap. 4 della morale, e la psicologia *passim*.

[2] *Cours de droit nat.*, Paris, 1835, leçon 5, tom. I, p. 141, 142, 143.

discorso che riesca maravigliosa in un uomo altronde accurato e giudizioso, oltre la consuetudine dei moderni autori[1] Chi crederebbe, per esempio che le seguenti parole siano potute uscire dalla sua penna? « On « a tellement persuadé à la raison humaine qu'elle était capable de tout et « qu'elle pouvait tout entreprendre; on lui a tellement répété qu'elle était la « seule autorité légitime, et que cela seul était vrai qui venait d'elle; on « a si complétement battu en ruine ce principe de croyance, qu'on ap« pelle *révélation, foi, autorité;* enfin toutes ces idées sont descendues « si avant dans la société, et se sont si bien infiltrées partout et jusque « dans les derniers rangs de la moltitude, qu'il me paraît difficile qu'en « France, et dans l'époque actuelle, une nouvelle solution puisse se pro« duire et s'accréditer sous la forme religieuse[2] » Certo, che lo stabilimento di una nuova religione sia impossibile al dì d'oggi, è cosa indubitata; ma non già per le cagioni accennate dall' Autore. Ancorchè la miscredenza fosse a cento doppi maggiore che non è, una credenza novella potrebbe nascere e stabilirsi fra pochi anni in tutta Europa: in prova di che, vedete che la maggior parte degl'increduli sono inclinati alla superstizione. Niuna età ha più buon fondamento di promettersi un nuovo culto, che quelle in cui signoreggia la miscredenza; perchè l'empietà è uno stato innaturale e violento che non può durare. Ma sapete perchè le innovazioni religiose non possono allignare oggidì? Perchè a malgrado dell'incredulità dominante, il Cristianesimo dura nel mondo, e sotto gli occhi di esso una nuova religione non potrà mai mettere radice. Tal è la perfezione e la maestà dell' idea cristiana, anche al cospetto di chi l'impugna o deride, che ogni parodia religiosa è insussistente o ridicola. I Sansimonisti di Francia furono testè sterminati dal riso pubblico. Forse perchè i Francesi son diventati filosofi? Anzi, perchè nol sono abbastanza, nel senso che dànno a questa parola. Non è già la ribellione verso la fede cristiana, ma all' incontro un residuo d'involontaria riverenza verso di quella, albergante tuttavia nell' animo dei rivoltosi, che rese e renderà sempre contennendo e ridevole ogni tentativo di questo genere. Se oggi, per un presupposto, la Francia tutta perdesse ogni memoria del Cristianesimo, il Sansimonismo e ogni altra setta ancor più assurda, potrebbe stabilirvisi domani, a dispetto della filosofia e dei filosofi. L' uomo può negare l'ossequio volontario alla religione, e da questa facoltà dipende il supremo merito della fede; ma non può disdirle un certo omaggio involontario, non può posporla a una larva di simbolo e di culto; come altri può chiuder gli occhi alla luce, ma non potrà mai

[1] *Ibid*, leçon 10, p. 277, *seq.* — *Mélanges phil.*, Paris, 1838, *passim.*
[2] *Mél. phil.*, p. 439, 440.

confondere lo splendor del solè col lume di una facella. Il secolo, in cui siamo, è perciò ridotto a tale che, parlando in generale, non ci ha via di mezzo logicamente possibile tra la fede cattolica e l'empietà assoluta. Tanta è l'eccellenza del Cristianesimo che l'affermare in religione non può aver luogo fuori di esso, e chi lo ripudia è costretto ad appagarsi e a vivere di negazioni. L'Evangelio è una pietra di paragone, che salva eziandio i suoi nemici dal confondere l'orpello coll'oro. Queste considerazioni ci fanno sperare che il regno dell'empietà debba quando che sia aver fine; giacchè senza religione non può sussistere il mondo. Il sig. Jouffroy è ridotto a contentarsi della filosofia, perchè un nuovo culto è impossibile, e l'antico, secondo lui, è distrutto; dove che, lo ripeto, se l'antico fosse veramente distrutto, il nuovo non sarebbe impossibile. *On a complètement battu en ruine ce principe de croyance qu'on appelle révélation, foi, autorité.* Non si dee aver penetrato molto addentro nelle controversie religiose, se si crede cotesto; poichè chiunque conosca le ragioni delle due parti, sa che il contrario è vero. E se i più oggi nol sanno, da ciò nasce che nelle cose religiose l'ignoranza, o una scienza manca e superficiale, che è forse peggiore, non fu mai così universale come al presente. D'altra parte non si vuol confondere la fede che è volontaria, con quella impressione del vero che a niuno o a pochissimi è dato di svellere dal proprio animo. Imperocchè, se la fede è perita, ne dura un certo germe nel cuor dell'uomo, che sotto i benigni influssi della Providenza potrà di nuovo fruttificare. Nè ci spaventi troppo il vedere che le empie dottrine siano *si bien infiltrées partout, et jusque dans les derniers rangs de la multitude.* Il male è certamente grande; ma non è durevole; nè i Francesi da qualche tempo in qua si mostrano molto disposti a preserverare lungamente nelle stesse opinioni. Il sig. Jouffroy dee sapere meglio di noi che su quella stessa cattedra, dov'egli parla nobilmente, al cospetto di un uditorio attento e docile alla sua facondia, di Dio, dell'immortalità, del libero arbitrio, e delle altre verità proprie di una filosofia generosa, risonavano forse, trenta o quarant'anni addietro, gl'ignobili e funesti delirii del materialismo e dell'ateismo, quando nei consessi accademici un uomo ingegnoso e dotto, giurava Iddio non essere; e l'età folle applaudiva. Stima egli più malagevole alla scienza lo sbandire il frivolo razionalismo dei giorni nostri, che l'ateismo del passato secolo? Il razionalismo sarà ripudiato dalla pubblica opinione come indegno di un filosofo, quando prima verrà seriamente esaminato. Allora conoscerassi che il negare la realtà di un ordine sovrannaturale è tanto assurdo quanto l'assumere di spiegar la natura, senza una mente creatrice e ordinatrice. Ma basti di ciò per ora. Non ho creduto fuor di proposito il menzionare una sentenza del sig. Jouffroy che è il seguace più

illustre dello scrittore le cui dottrine sono il tema del mio libro, per dare un saggio del dominio ch'esse hanno ottenuto in Francia, e per confortare i buoni Italiani a guardarne la comune patria, e a serbare con sollecitudine la sacra eredità dei nostri maggiori.

CAPITOLO QUARTO.

IL SIG. COUSIN ANNULLA GENERALMENTE I MISTERI DELLA FEDE, VOLENDOLI RIDURRE A VERITA' RAZIONALI.

Quando il germe del razionalismo teologico che si conteneva negli scritti di Benedetto Spinoza, fu tratto fuori, esplicato e posto in luce da alcuni dotti e ingegnosi Tedeschi dell'età passata, la novità e la speciosità dell' errore lo misero in voga e gli procacciarono il favore dell'universale. Nelle cose scientifiche ed astruse è gran follia l'affidarsi alle apparenze: spesso la verità sembra falsa, anzi assurda, e l'error vero e indubitato. Che di più bello e promettente a prima vista, che l'immedesimare insieme la ragione e la fede, la religione e la filosofia? Invece di travagliarci coi nostri buoni antichi a conciliare insieme questi due ordini, mantenendo pure la loro intrinseca diversità, non è più spedito e sicuro il farne una cosa sola? La religione si compone di storia e di dogmi, di portenti e di misteri. Mostriamo che i portenti sono fatti naturali ornati di miti, che i misteri sono verità razionali vestite di simboli, e niuno che ammetta la storia e la ragione, potrà più equamente ripugnare ai dettati teologici. Questa è l'unica via per terminare l'antica guerra del Cristianesimo e dello spirito umano, l'unico compromesso che possa ridurli a concordia. Tali furono e sono le promesse del razionalismo; le quali bastano ad appagare coloro che non vanno oltre la corteccia delle cose. Ma queste promesse non potevano verificarsi, qualunque fosse il valore di coloro che vi si adoperavano, perchè l'ingegno non può nulla contro la natura degli obbietti, nè vale ad alterare la loro essenza. Fra le verità razionali e le verità sovrintelligibili della rivelazione corre un tale intervallo che non si possono confondere e immedesimare, senza distruggerle. L'analogia che passa fra loro è imperfettissima; basta a darci una sufficiente contezza delle seconde, necessaria alla fede; non basta a trasformarle in intelligibili, perchè l'analogia, specialmente rimotissima, non è identità. I misteri d'altra parte, o s'intendono a tenore delle formole rivelate e definite dalla Chiesa, senza alterarne e sforzarne il senso, o altrimenti; nel primo caso è impossibile il ridurli a verità di ragione; nel secondo, si riesce a un giuoco ridicolo, poichè si annullano quelle for-

mole, senza le quali non si può ammettere mistero nè rivelazione. Se al dì d'oggi non si fa caso di questa impossibilità, e v'ha una folla di scrittori che fanno a chi può peggio filosofare sugli arcani sacrosanti della religione, ciò succede, perchè costoro conoscono tanto i dogmi cristiani quanto quelli del mondo lunare. Rari e pellegrini teologi che sciupano il fiato a discorrere della Trinità e dell'Incarnazione, senza forse sapere il catechismo! Nelle umane discipline il voler ridurre a uno e mescere insieme i dissimili, facendo forza alla natura delle cose, arguisce angustia e leggierezza di mente, e gusta solo ai palati poco avvezzi di assaporar il vero. Il volere unificare le idee razionali e i misteri è in filosofia e in religione una matta impresa, simile a quella di que' fisici che vogliono ridurre al moto, o a certe forze greggie, tutti i fenomeni organici e inorganici della natura. Lo dico con piena fiducia, il tempo non è lontano, in cui questi raffinatori di misteri saranno avuti nel medesimo concetto che ora si ha di que' psicologi che volevano con leggi fisiologiche spiegare le facoltà e le operazioni dello spirito. I dogmi non conoscibili altrimenti che per via della rivelazione si debbono ammettere, secondo l'intendimento della parola rivelatrice e del magistrario suo interprete: si debbono accettare in grazia della rivelazione, come in virtù dell'esperienza si presta fede alle cose sensibili. La ragione non ha diritto d'impacciarsene come non può ragionevolmente dar opera a scoprire od indovinare, discorrendo *a priori*, le leggi e gli ordini naturali.

Abbiam veduto nel precedente capitolo la sentenza del sig. Cousin che riduce l'inspirazione e la rivelazione a quella spezie di cognizione primitiva e immediata, ma naturale, ch'egli chiama spontanea, per distinguerla dalla cognizion riflessiva. Da questa dottrina conséguita che la materia, su cui la rivelazione e l'inspirazione si esercitano, e le cognizioni ch'esse procacciano, debbono essere meramente razionali; imperocchè, se racchiudessero qualche elemento che tale non fosse, bisognerebbe distinguere essenzialmente l'inspirazione dalla cognizione spontanea, o questa dalla riflessa; il che ripugna al sistema dell'Autore. La riflessione che versa sulle verità già conosciute, compone la filosofia, come la spontaneità che le apprende per un atto primitivo, dà origine alla religione: religione e filosofia comprendono sostanzialmente gli stessi veri, e gli esprimono sotto diversa forma: in ciò consiste il loro solo divario: l'una veste di simboli i dogmi contemplati dall'altra senza velo, nella loro nativa nudità e schiettezza. Ma la riflessione vince la spontaneità, in quanto, essendole posteriore, l'appr[illegible]iega, la giudica, determina e ordina la sua materia, chiarifi[illegible] osc[illegible]tingue ciò che era confuso, riduce allo stato [illegible] era vestito d'imagini, e fa

di quella massa disordinata un corpo giusto e regolare di scienza. Perciò la filosofia che è opera della riflessione, sovrasta alla religione che dalla spontaneità procede. Tali sono le dottrine professate dall'illustre Autore nei passi infrascritti: ho voluto sommariamente indicarle per liberarmi dall'obbligo di accompagnarle con un lungo comento. Dopo le cose discorse, basterà il riferir tali luoghi, arrogendo solo qualche breve osservazione.

« Séparer la foi de la raison est mal servir la foi au XIX.^e siècle [1]. »

Il confonderle insieme non è miglior servigio. Che direste di un filosofo che mescolasse insieme la fisiologia e la psicologia? Altro è distinguere, altro è separare. Distingue gli oggetti chi riconosce le loro differenze reali: li separa chi li mette in contraddizione gli uni cogli altri, o nega le loro attinenze reciproche. La scienza bambina confonde, la falsa separa, la vera e matura distingue ed accorda i vari ordini delle cose. Ciò si fa in quasi tutte le umane discipline, e a questa sapiente distinzione si dee in gran parte attribuire lo stato florido, in cui sono al presente. Perchè procedere altrimenti in filosofia e in religione? Non v'accorgete, che mescolandole insieme, in vece di condurle innanzi, le fate dietreggiare oltre i bassi tempi?

« Réduire la philosophie à la théologie est un anachronisme intolérable [2]. »

Non è meno intollerabile il ridurre la teologia alla filosofia.

« La philosophie est à jamais émancipée. Il y a presque du ridicule à
« venir lui proposer aujourd'hui de n'être plus que la servante de la
« théologie [3]. »

Ma voi fate la teologia serva della filosofia. Vi par che questo sia equità? E che servitù è pel filosofo il non entrare nei misteri della religione, se questi non appartengono alla scienza ch'egli professa? Dunque la filosofia è serva, perchè non può intromettersi di fisica, di chimica, di matematica? A questo ragguaglio la servitù è inevitabile in ogni genere di scienze. Distinguete nelle scienze, come nella vita civile, la libertà dalla usurpazione. Quella si contenta dei diritti propri, questa invade i diritti degli altri, ed è nemica capitale della prima.

1 *Fragm phil.*, tom. I, p. 36.
2 *Ibid.*
3 *Ibid.*, tom. I, p, 36, 37.

« Laissons-leur à chacune une convenable indépendance [1]. »

Noi non chiediamo altro.

« Elles peuvent très-bien subsister ensemble. Leur domaine est distinct,
« et il est assez vaste pour qu'elles n'aient pas besoin d'entreprendre
« l'une sur l'autre. La religion qui s'adresse à tous les hommes manquerait
« son but si elle se présentait sous une forme que l'intelligence seule
« pût atteindre, car alors ses enseignements seraient perdus pour les
« trois quarts de l'espèce humaine [2]. »

Ma chi vi dice che il divario corrente fra le verità religiose e le verità filosofiche consista solo nella forma e non nella sostanza? Se siete voi, filosofo, che l'affermate, voi mettete la falce nella messe aliena, e togliete alla religione quella indipendenza che professate di rispettare. Bella indipendenza che consiste nel disporre delle forme, mentre voi vi arrogate il diritto, anzi il privilegio, di giudicare delle cose, e governarle a vostro talento! Voi somigliate a uno che si credesse di rispettare la libertà che hanno i cittadini di parlare e operare a lor modo, lasciando loro la facoltà di usare la lingua e le vesti che vogliono, ma obbligandoli ad esprimere appuntino i concetti, e a far le cose volute da lui. Se poi credete che la religione stessa confessi ciò che dite esser vero, saria bene che allegaste le sue testimonianze.

« Elle (la religion) ne parle pas seulement à l'intelligence, mais elle
« parle aussi au cœur, aux sens, à l'imagination, à l'homme tout entier.
« C'est là ce qui rend son utilité incomparablement supérieure à celle de
« de la philosoohie par la moltitude des créatures humaines sur lesquelles
« elle agit. Mais cet immense avantage entraîne aussi des inconvénients
« qui paraissent peu à peu dans le progrès du temps et de la civili-
« sation. A la lettre les religions sont les institutrices et les nourrices
« du genre humain. C'est à elles qu'appar tiennent les temples, les pla-
« ces publiques, toutes les grandes influences, la popularité, la puissance.
« Il n'en est point ainsi de la philosophie. Elle ne parle qu'à l'intelligence,
« et par conséquent à un très-petit nombre d'hommes; mais ce petit
« nombre d'hommes est l'élite et l'avant-garde de l'humanité. Les fonctions
« de la philosophie et de la religion étant aussi différents, pourquoi donc
« se combattraient-elles [3] »

[1] *Fragm phil.*, p. 37.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*

Se la religione non si contenta di questo assegnamento, convien dire che sia molto indiscreta. Ella ha i pargoli e la plebe da ammaestrare nell' abbicci della scienza: questa e l'eletta della specie umana sono il retaggio della filosofia. L'Autore ve lo dirà ancor più chiaro:

« Toujours et partout les masses qui seules existent vivent dans la « même foi, dont les formes seules varient. Mais les masses n'ont pas « le secret de leurs croyances. La vérité n'est pas la science; la vérité « est pour tous, la science pour peu: toute vérité est dans le genre « humain, mais le genre humain n'est pas philosophie. Au fond, la phi- « losophie est l'aristocratie de l'espèce humaine. Sa gloire et sa force, « comme celle de toute vraie aristocratie, est de ne point se séparer du « peuple..., La science philosophique est le compte sévère que la réflexion « se rend à elle-même d'idées qu'elle n'a pas faites.... L'humanité en « masse est spontanée et non réfléchie; l'humanité est inspirée. Le souffle « divin qui est en elle lui révèle toujours et partout toutes les vérités « sous une forme ou sous une autre, selon les temps ou selon les lieux. « L'âme de l'humanité est une âme poétique qui découvre en elle-même « les secrets des êtres, et les exprime en des chants prophétiques qui « retentissent d'âge en âge. A côté de l'humanité est la philosophie qui « l'écoute avec attention, recueille ses paroles, les note pour ainsi dire; « et quand le moment de l'inspiration est passé, les présente avec re- « spect à l'artiste admirable qui n'avait pas la conscience de son génie, et « qui souvent ne reconnait pas son propre ouvrage. La spontanéité est « le génie de la nature humaine, la réflexion est le génie de quelques « hommes. La différence de la réflexion à la spontanéité est la seule « différence possible dans l'identité de l'intelligence. Je crois avoir prouvé « que c'est la seule différence réelle dans les formes de la raison, dans « celles de l'activité, peut-être même dans celles de la vie: en histoire « c'est aussi la seule qui sépare un homme d'un de ses semblables: « d'où il suit que nous sommes tous pénétrés du même esprit, tous de « la même famille, enfants du même père, et que notre fraternité n'admet « que les dissemblances nécessaires à l'individualité [1]. »

Se la filosofia è l'aristocrazia della specie umana, e i filosofi ne sono i nobili, gli uomini religiosi ne saranno la plebe, e così avremo un governo intellettivo perfettamente ordinato. Non vi par egli che questo ordinamento a rovescio delle caste orientali, questa emancipazione delle

[1] *Fragm. phil.*, tom. I, p. 79, 80 81.

« Laissons-leur à chacune une convenable indépendance [1]. »

Noi non chiediamo altro.

« Elles peuvent très-bien subsister ensemble. Leur domaine est distinct,
« et il est assez vaste pour qu'elles n'aient pas besoin d'entreprendre
« l'une sur l'autre. La religion qui s'adresse à tous les hommes manquerait
« son but si elle se présentait sous une forme que l'intelligence seule
« pût atteindre, car alors ses enseignements seraient perdus pour les
« trois quarts de l'espèce humaine [2]. »

Ma chi vi dice che il divario corrente fra le verità religiose e le verità filosofiche consista solo nella forma e non nella sostanza? Se siete voi, filosofo, che l'affermate, voi mettete la falce nella messe aliena, e togliete alla religione quella indipendenza che professate di rispettare. Bella indipendenza che consiste nel disporre delle forme, mentre voi vi arrogate il diritto, anzi il privilegio, di giudicare delle cose, e governarle a vostro talento! Voi somigliate a uno che si credesse di rispettare la libertà che hanno i cittadini di parlare e operare a lor modo, lasciando loro la facoltà di usare la lingua e le vesti che vogliono, ma obbligandoli ad esprimere appuntino i concetti, e a far le cose volute da lui. Se poi credete che la religione stessa confessi ciò che dite esser vero, saria bene che allegaste le sue testimonianze.

« Elle (la religion) ne parle pas seulement à l'intelligence, mais elle
« parle aussi au cœur, aux sens, à l'imagination, à l'homme tout entier.
« C'est là ce qui rend son utilité incomparablement supérieure à celle de
« de la philosoohie par la moltitude des créatures humaines sur lesquelles
« elle agit. Mais cet immense avantage entraîne aussi des inconvénients
« qui paraissent peu à peu dans le progrès du temps et de la civili-
« sation. A la lettre les religions sont les institutrices et les nourrices
« du genre humain. C'est à elles qu'appar tiennent les temples, les pla-
« ces publiques, toutes les grandes influences, la popularité, la puissance.
« Il n'en est point ainsi de la philosophie. Elle ne parle qu'à l'intelligence,
« et par conséquent à un très-petit nombre d'hommes; mais ce petit
« nombre d'hommes est l'élite et l'avant-garde de l'humanité. Les fonctions
« de la philosophie et de la religion étant aussi différents, pourquoi donc
« se combattraient-elles [3] »

1 *Fragm phil.*, p. 37.
2 *Ibid.*
3 *Ibid.*

Se la religione non si contenta di questo assegnamento, convien dire che sia molto indiscreta. Ella ha i pargoli e la plebe da ammaestrare nell' abbicci della scienza: questa e l'eletta della specie umana sono il retaggio della filosofia. L'Autore ve lo dirà ancor più chiaro:

« Toujours et partout les masses qui seules existent vivent dans la « même foi, dont les formes seules varient. Mais les masses n'ont pas « le secret de leurs croyances. La vérité n'est pas la science; la vérité « est pour tous, la science pour peu: toute vérité est dans le genre « humain, mais le genre humain n'est pas philosophie. Au fond, la phi- « losophie est l'aristocratie de l'espèce humaine. Sa gloire et sa force, « comme celle de toute vraie aristocratie, est de ne point se séparer du « peuple.... La science philosophique est le compte sévère que la réflexion « se rend à elle-même d'idées qu'elle n'a pas faites.... L'humanité en « masse est spontanée et non réfléchie; l'humanité est inspirée. Le souffle « divin qui est en elle lui révèle toujours et partout toutes les vérités « sous une forme ou sous une autre, selon les temps ou selon les lieux. « L'âme de l'humanité est une âme poétique qui découvre en elle-même « les secrets des êtres, et les exprime en des chants prophétiques qui « retentissent d'âge en âge. A côté de l'humanité est la philosophie qui « l'écoute avec attention, recueille ses paroles, les note pour ainsi dire; « et quand le moment de l'inspiration est passé, les présente avec re- « spect à l'artiste admirable qui n'avait pas la conscience de son génie, et « qui souvent ne reconnait pas son propre ouvrage. La spontanéité est « le génie de la nature humaine, la réflexion est le génie de quelques « hommes. La différence de la réflexion à la spontanéité est la seule « différence possible dans l'identité de l'intelligence. Je crois avoir prouvé « que c'est la seule différence réelle dans les formes de la raison, dans « celles de l'activité, peut-être même dans celles de la vie: en histoire « c'est aussi la seule qui sépare un homme d'un de ses semblables: « d'où il suit que nous sommes tous pénétrés du même esprit, tous de « la même famille, enfants du même père, et que notre fraternité n'admet « que les dissemblances nécessaires à l'individualité [1]. »

Se la filosofia è l'aristocrazia della specie umana, e i filosofi ne sono i nobili, gli uomini religiosi ne saranno la plebe, e così avremo un governo intellettivo perfettamente ordinato. Non vi par egli che questo ordinamento a rovescio delle caste orientali, questa emancipazione delle

[1] *Fragm. phil.*, tom. I, p. 79, 80 81.

classi laicali e filosofanti, per cui i Bramani diventano i Parii della società moderna, sia bello e degno della civiltà del secolo? La religione considera certo il volgo ed i piccoli, cioè i molti e gl' infelici, come la parte più preziosa dell'umana stirpe, e si reca ad onore e a diletto l'esercitare verso di essi ogni ufficio di ammaestramento e di conforto; ma non proscioglie perciò *l'eletta*, cioè i filosofi, dall' ubbidienza de' suoi decreti. L' imperio della religione è universale, e uguale per tutti; ella non fa alcun divario dal dotto e dall'ingegnoso all' idiota, se non in quanto reputa i primi assai più colpevoli dell' ultimo, se non ascoltano la sua voce. In ciò consiste l' eguaglianza intellettiva dei Cristiani; giacchè la fede è *un giogo soave* che dee essere comune a tutti, senza distinzione di sorta: l' ammettere due spezie di fede, l' una pei pochi e dotti, l'altra pei molti e semplici, è una sentenza ripugnante ai primi principii del Vangelo. La cognizione può e dee variare, secondo gl'individui, ma la fede è una per tutti. L' illustre Autore conserva in apparenza questa unità di fede, e la toglie in effetto. La conserva in apparenza, immedesimando per la sostanza il conoscimento spontaneo col riflesso: la toglie in effetto, subordinando la credenza dei molti alla speculazione dei pochi. E vedete che a suo parere *la filosofia*, dopo di *avere ascoltato con attenzione l' umanità* e *raccolte le sue parole*, gliele presenta acconce in modo che questa *non riconosce spesso la propria opera*. O che sorta di fede è cotesta! Potresti assistere senza ridere a questa bella scena dei filosofi che presentano i sacri misteri all'*umanità*, loro maestra, ma così trasformati, che *non sono riconosciuti* da essa? E quando ciò accada, che partito si dovrà prendere? Dovremo credere bonamente ai misteri, secondo che sono intesi dall' *umanità inspirata*, o ricevere il dettato dei filosofi, benchè non riconosciuto da quella? Chi avrà ragione in questa lite, i filosofi o il genere umano? Io non so che questa commedia abbia mai avuto luogo: so bene che il sig. Cousin presenta nelle sue opere, non già all' *umanità*, ma a' suoi lettori, i dogmi cristiani acconci per forma, che *non saranno* certo *riconosciuti* per legittimi, se chi legge è cattolico. Ora a chi dobbiamo aderire in questo caso? Al sig. Cousin o alla Chiesa? Nel resto la base di questa finzione piacevole è un guazzabuglio d' idee disperatissime. Distinguete di grazia le idee razionali dai misteri rivelati. Tutti gli uomini hanno il germe delle prime; ma quanto ai secondi, se vorrete riceverli dall'*umanità*, destituita di aiuti sovrannaturali, potrete aspettarli molti secoli. Altrimenti vi converrà dire che il selvaggio della California, della Magellania e dell'Australia, sa in sostanza di teologia cristiana, quanto sant' Agostino e l' Alighieri.. Che se la vostra spontaneità non potrà mai in eterno partorire la cognizione dei misteri, se questa viene unicamente dalla rivelazione, come volete

che la riflessione, cioè la filosofia, giudichi di quello, che non si contiene nei dati, su cui ella lavora, e infinitamente li supera?

Se l'illustre Autore, permettendo alla filosofia di rimestare a suo talento i misteri religiosi, e spogliarli del loro velo, libera in sostanza i cultori di quella dal giogo della religione, si può chiedere qual debba essere la sorte di questa nel corso dei tempi. A prima fronte, siccome la religione è il solo patrimonio della moltitudine, pare che debba essere perpetua, nè possa mai giungere un'età, in cui ella sia priva affatto di adoratori. E ciò sembra indicarsi dall'Autore, dove dice così: « La spontanéité . . . . « est le phénomène qui donne naissance immédiatement à la religion, et « qui indirectement, par la réflexion qui s'appuie sur elle, contient et « engendre la philosophie. Ainsi en abordant la spontanéité, la réflexion « se place à la source même, et sur la limite de la religion et de la « philosophie; par là elle opère donc une sorte de compromis entre la « religion et la philosophie [1]. » Ma questo compromesso, come ivi dichiara, è *il misticismo*, che di sua natura è transitorio e difettuoso, nè può costituire la condizione stabile della scienza. Cerchiamo altrove la significazione del suo pensiero.

« Quel est le nom populaire de la spontanéité et de la réflexion? « Messieurs, on les appelle la religion et la philosophie. La religion et « la philosophie sont donc les deux grands faits de la pensée humaine.... « La religion précède, vient ensuite la philosophie. Comme la réflexion « a pour base l'intuition spontanée, de même la philosophie a pour base « la religion; mais sur cette base elle se développe d'une manière ori- « ginale. Considérez l'histoire, cette image vivante de la pensée partout « vous verrez des religions et des philosophies, partout vous les verrez « distinctes: partout vous les verrez se produire dans un ordre invaria- « ble, partout la religion paraît avec les sociétés naissantes, et partout, à « mesure que les sociétés se développent, de la religion sort la philo- « sophie [2]. »

Dunque, quando la società sarà competentemente *sviluppata*, la religione cesserà, e la filosofia sottentrerà in tutto il suo dominio. Allora tutti i mortali saranno filosofi, e si potrà mettere in atto la republica di Platone. Questa idea del regno assoluto e futuro della filosofia dee essere molto

[1] *Cour de l'hist. de la phil.*, leçon 4.
[2] *Ibid.*, leçon 2.

cara ai sapienti moderni, poichè la trovo ripetuta in moltissimi libri, ed è uno di quei luoghi comuni che corrono pei giornali.

« Mais, messieurs, comment la philosophie sort-elle de la religion? Puisque « la religion et la philosophie représentent dans l'histoire deux moments « distincts et successifs de la même pensée, il semble qu'elles pourraient « se distinguer l'une de l'autre, et se succéder l'une à l'autre dans l'histoire « aussi paisiblement que dans la pensée. Par exemple, il semble que la « religion, comme une bonne mère, devrait consentir de bonne grâce à « l'émancipation de la philosophie, quand celle-ci a atteint l'âge de la majo- « rité; et que de son côté la philosophie, en fille reconnaissante, tout en « revendiquant ses droits, et en faisant usage, devrait être, pour ainsi « dire, en recherche de vénération et de déférence envers la religion [1].

Dunque, quando il genere umano sarà divenuto maggiore, la *sua buona madre* dovrà esentarlo dal carruccio, e lasciarlo camminare colle proprie gambe. E se la religione indugerà questa condiscendenza legittima, potrà succedere che la *figliuola riconoscente* usi verso di essa quel buon tratto, che Macrone fece in grazia di Caio a Tiberio decrepito, perchè non si affrettava di morire [2]. Direte forse che il genere umano non sarà mai per uscire di tutela? In tal caso vi lascerò accapigliare coi fautori del progresso continuo.

« Non, messieurs, il n'en va point ainsi. Que dit l'histoire? L'histoire « atteste que tout ce qui est distinct dans la pensée se manifeste sur ce « théâtre du temps et du mouvement, par une opposition qui elle-même « éclate par des déchirements.... Partout vous voyez la religion essayer « de prolonger l'enfance de la philosophie, et de la retenir en tutelle; et « partout aussi vous voyez la philosophie se mettre en révolte contre la « religion et déchirer le sein qui l'a nourrie [3]. »

Questo discorso generico sulla pugna della religione colla filosofia, senza distinguere le cose, gli uomini ed i tempi, vorrebbe molte considerazioni. Certo Socrate messo a morte dalla superstizione de' suoi tempi per aver voluto rinnovare il monoteismo antico [4], e il Vanini arso vivo per averlo

1 *Cours de l'hist. de la phil.*, leçon 2.
2 Tac., *Ann.* VI, [illegible]
3 *Loc. cit.*
4 La filosofia de [illegible] nl successo, perchè confonde il fato colla Provide[illegible] [illegible]lito contro il [illegible]

gato o alterato fra le popolazioni cristiane, non sono due martiri che partengano alla stessa schiera. Se si parla dell'Europa cristiana, la diordia tra la religione e la filosofia fu quasi sempre causata, non mica dalle giuste pretensioni della prima, ma dai tentativi della seconda per sottrare in suo scambio. Perciò, quando date alla religione il primo torto, le imputate di aver voluto *prolungare l' infanzia della filosofia*, vote inferirne che, allorchè la filosofia veste la toga virile, la sua madre r ben governarsi dee pigliare garbatamente congedo, e ritirarsi dal nsorzio degli uomini.

« Dans l'âme du vrai philosophe, la religion et la philosophie se lient intimement, coexistent sans se confondre, et se distinguent sans s'exclure, comme les deux moments de la même pensée [1]. »

Dite che nell'anima del vero filosofo, la religione non è altro che la osofia (vestita, se così vi piace, di un abito, che si lascia all' uso del olgo), [2] ed esprimerete più propriamente il vostro pensiero.

« Mais dans l'histoire tout est combat, tout est guerre.... Toujours la religion enfante la philosophie, mais elle ne l'enfante que dans la douleur; toujours la philosophie succède à la religion, mais elle lui succède dans une crise plus ou moins longue, plus ou moins violente, de laquelle les lois éternelles du développement de la pensée ont voulu que la philosophie sortît constamment victorieuse [3]. »

Se la filosofia è *costantemente vittoriosa* nel suo conflitto colla religione, uesta dee essere costantemente disfatta e perire, in virtù delle *leggi erne per cui si sviluppa il pensiero*. Ecco l'augurio, che tacitamente fa al Cristianesimo, il quale non potrà certo contrastare all'ordine *costante* delle cose, e alle *leggi eterne*. Esso dunque dovrà aver fine; ma uando? Quanto gli rimane tuttavia da vivere? Si può credere che non oltissimo; perchè il conflitto è incominciato da più di un secolo, e dura ttavia la *crise plus ou moins longue*, che è come l'agonia annunzia-

edi *OEuv. de Platon*, tom. I, p. 55 *seq*, — *Nuov. fragm.*, p. 151 *seq.* I suoi gomenti sono presso a poco quelli che il Gibbon mette in opera, per difendere persecutori dei Cristiani.

1 *Cours de l'hist. de la phil.*, leçon 2.

2 Un Francese potrebbe dire, che secondo la dottrina del sig. Cousin, *la religion est la philosophie en blouse*, ovvero *en casquette* che è tutt' uno.

[3] ... *de l'hist. de la phil.*, leçon 2.

trice della sua morte. Io confesso di essere tranquillissimo sulla perpetuità del Cristianesimo, e di non consentire in nessun modo ai pronostichi (debbo dir timori o speranze?) dell' illustre Autore. Due cose basterebbero ad assicurarmi: l'una il vedere che il fiorire e lo scadere delle scienze speculative, e della cultura morale della società (che sono le due parti più nobili del pensiero e dell'azione umana) è proporzionatissimo al fiore e al decadimento della religione. Chi non è persuaso di questo, chi non vede che la filosofia, le lettere, la virtù morale e civile degli uomini, tuttociò che aggrandisce veramente gl'individui e le nazioni, è da un secolo in qua in uno stato di manifesta declinazione, che va tuttavia crescendo; chi non prevede, che continuando a studiare ed a vivere come si usa al dì d'oggi, a malgrado di alcuni progressi accessorii e parziali, fra non molte generazioni, l'Europa tornerà barbara, preghi Iddio che lo faccia sano degli occhi e dell'intelletto. L'altra, si è il leggere nelle istorie che la religione non si è mai spenta, e che in quella *crisi*, onde parla l'Autore, non toccò a lei, ma bensì alla filosofia la sorte della sconfitta. La buona filosofia vinse e vincerà sempre le eresie, ma la filosofia ribelle fu e sarà sempre vinta e sterminata dalla religione. Il che non succede, senza ragione grande; perchè il vero solo può vincere: ora la filosofia che combatte le eresie è vera, quella che pugna contro la religione è falsa. E quando dico eresie, intendo generalmente ogni alterazione umana dei divini insegnamenti, e quindi ogni setta corrompitrice della rivelazione, sia che questa si consideri ne' suoi ordini primitivi o nel rinnovamento cristiano. Il politeismo italogreco, il Sivaismo indico e tutte le superstizioni gentilesche furono vere eresie, e i filosofi prevalsero contro molte di esse, ritirando in qualche parte le credenze degli uomini verso i loro principii, e instaurando, benchè imperfettamente, l'ortodossia primitiva.

« Elles » (la religione e la filosofia) « servent toutes deux l'espèce « humaine, chacune à sa manière et selon les formes qui leur sont pro- « pres. La philosophie serait insensée et criminelle de vouloir détruire « la religion, car elle ne peut espérer la remplacer auprès des masses, « qui ne peuvet suivre des cours de métaphysique. D'un autre côté, la « religion ne peut détruire la philosophie; car la philosophie représente « le droit sacré et le besoin invincible de la raison humaine de se rendre « compte de toutes choses. Une théologie profonde, qui connaîtrait son « véritable terrain, ne serait jamais hostile à la philosophie, dont à la « rigueur elle ne peut se passer; et en même temps une philosophie qui « connaîtrait bien la natu[illegible] la philosophie, son véritable objet, sa « portée et ses limites [illegible] jamais tentée d'imposer ses procédés à

« la théologie. C'est toujours la mauvaise philosophie et la mauvaise « théologie qui se querellent [1].

Forse la cattiva filosofia e la buona teologia possono essere amiche? E che importa alla teologia se la filosofia non le vuole *imposer ses procédés*, va'e a dire, se le permette di parlar come vuole ne' catechismi, ne' seminarii e ne' templi, quando ella dal suo canto distrugga ciò che l'altra edifica? Se nelle università e nelle accademie, nella copia innumerabile dei giornali e dei libri, si guastano e manomettono a ludibrio d'ingegno gl'insegnamenti delle scuole cristiane? Chiamate questo un rispettare la religione? Credete che, per rispettare la religione, basti il non chiudere la bocca a' suoi ministri? Se gl'ignoranti di fisica e di chimica si mettessero a stampar de' libri e leggere dalle cattedre sopra queste materie, tirando a sè i più ignoranti di loro, vi parrebbero mantenitori del rispetto dovuto a cotali scienze? Che concetto si fa il sig. Cousin della religione, se la giudica condiscendente fino a questo segno? E il lodarla, il difenderla a questo modo, non è un burlarsi di essa? Certo che la teologia ama, favorisce, osserva la buona filosofia, e se ne vantaggia, come questa si giova della religione. Ma la buona filosofia non è quella che vuole *se rendre compte de toutes choses*, cioè delle cose che non le appartengono. E notate che *se rendre compte* non vuol già dire, in questo luogo, conoscere i motivi in cui si fonda la ragionevolezza della fede; al che basta il retto senso di tutti gli uomini, è può esser utile, ma non è necessaria la filosofia. L'Autore vuol dire che la ragione dee trasformare in verità meramente filosofiche i misteri rivelati. Ecco, che egli medesimo ve lo dichiara:

« Le Christianisme est le berceau de la philosophie moderne, et j'ai « moi-même signalé plus d'une haute vérité cachée sous le voile des « images chrétiennes [2]. »

I dogmi cristiani, rimosso l'elemento filosofico, non sono adunque altro che imagini: le idee rivelate sono meri fantasmi.

« Que ces saintes et sublimes images entrent de bonne heure dans les « âmes de nos enfants et y déposent les germes de toutes les vérités: « la patrie, l'humanité, la philosophie elle-même y trouveront les plus « précieux avantages; mais il ne faut pas prétendre que jamais la raison

[1] *Fragm. phil.*, tom. I, p. 37, 38.
[2] *Ibid.*

« n'essaye de se rendre compte de la vérité sous une autre forme
« que celle-là. Ce serait méconnaître la diversité et la richesse des fa-
« cultés humaines, leurs besoins distincts et la portée légitime de ces
« besoins; ce serait s'opposer à la marche nécessaire des choses [1]. »

Il *rendiconto*, di cui parla l'illustre Autore, è dunque una vera trasformazione filosofica. *Il diritto sacro e il bisogno invincibile della ragione umana* richieggono questa trasformazione: la religione è il latte nutritivo de' bamboli, non può essere il cibo degli uomini. Il pretendere il contrario, e mantenere il Cristianesimo qual è, qual è stato finora, è un *opporsi all'andamento necessario delle cose*. Io credo al contrario che sia un opporsi all'andamento necessario delle cose il voler sostituire al Cristianesimo una dottrina senza base e senza costrutto, nata al tempo dei nostri padri, e destinata probabilmente a far ridere i nostri nipoti.

« Mais au milieu de ces égarements, c'est à la philosophie attaquée et
« calomniée, de rendre le bien pour le mal, et tout en maintenant son
« indépendance avec une fermeté inébranlable, de maintenir aussi, autant
« qu'il est en elle, l'alliance naturelle qui l'unit à la religion. Ce serait
« d'ailleurs une philosophie bien superficielle que celle qui serait embar-
« rassée du Christianisme. Par là elle s'avouerait ellemême atteinte et
« convaincue d'une manifeste insuffisance, puisqu'elle ne comprendrait
« pas et ne pourrait expliquer le plus grand événement du passé, la
« plus grande institution du présent [2]. »

Certo, che la filosofia di parecchi moderni non sarà mai *impacciata dal Cristianesimo*, poichè colla sua alchimia e colla sua disinvoltura, può convertire in ferro ed in piombo il più prezioso metallo. Ma la vera filosofia non può dilettarsi di tali opere; nè aspira a *spiegare*, cioè a penetrare l'impenetrabile, ma ad appurarne la realtà, come dogma rivelato. Ella riconosce l'esistenza della rivelazione come ammette quella della natura sensibile, e si ferma in amendue i casi ai dati manifesti che verificano il fatto, senza voler entrare nella sua essenza. Lo *spiegare*, nel senso dell' Autore, il sovrannaturale, non ispetta maggiormente al filosofo, che lo spiegar la natura; e come, per ottenere al possibile la cognizione di questa, si ricorre, non al filosofo, che non ha che farci, ma al fisico, al chimico, al naturalista; così per avere quella maggior contezza che si può dell'ordine sovrannaturale, non [illegible] interrogare la filosofia, ma la

[1] *Fragm. phil.*, tom. I, p. 38.
[2] *Ibid.*

religione. Ogni altro metodo ripugna all' indole del soggetto. La filosofia non dee intromettersi di ciò che appartiene solamente alla rivelazione, come la teologia non dee occuparsi di ciò che appartiene solamente alla ragione umana. In questi termini consiste la sola *alleanza* possibile fra le due scienze. Ogni altra lega non sarebbe *naturale*, perchè contraria alla natura delle cose, e funesta all' una o all' altra disciplina. La Chiesa è così capace di questa verità, che non solo non ha mai comportate le usurpazioni dei falsi filosofi, ma combatte eziandio occorrendo quelle dei cattivi teologi, e difende contro di essi i diritti legittimi della filosofia stessa. Quando in tempi poco lontani, alcuni illustri difensori della religione, mossi da soverchio zelo, credettero di giovare alla loro causa, svellendo le basi della ragione e piantando la fede sullo scetticismo, l'episcopato francese e la Santa Sede riprovarono questa dottrina. Tanto è sapiente la Chiesa cattolica, e lontana da ogni ombra di esagerazione! Tanto è aliena dall'*assalire* e dal *calunniare* la filosofia, secondo che voi parete imputarle, come se questa, anzichè la religione, avesse da più di un secolo giuste ragioni di querela! Ma se volete che la religione, oltre al riverire la filosofia legittima, rinneghi sè stessa, e tradisca il sacro deposito in mano de' suoi nemici; se volete che renda vano e metta in pericolo o atterri colle proprie braccia ciò che voi confessate essere *il più grande avvenimento delle età passate, e la più grande instituzione presente;* se tali sono i patti, che proponete per collegarvi seco, le vostre lusinghe e le vostre minacce saranno indarno. Se voi manterrete *l'indipendenza*, o piuttosto la licenza della filosofia *avec une fermeté inébranlable*, la religione non sarà debole nel difendere i propri diritti, e si conforterà pensando che le promesse di Cristo furono fatte non ai filosofi, ma alla Chiesa.

« A quelle condition le culte rappelle-t-il efficacement l'homme à son « auteur? A la condition inhérente, à tout culte, de présenter ces rapports « si obscurs de l'humanité et du monde à Dieu sous des formes exté- « rieures, sous de vives images, sous des symboles. Parvenue là, sans « doute l'humanité est arrivée bien haut; mais a-t-elle atteint sa borne « infranchissable? Toute vérité, c'est-à-dire, ici, tous les rapports de « l'homme et du monde à Dieu sont déposés, je le crois, dans les sym- « boles sacrés de la religion. Mais la pensée peut-elle s'arrêter à des « symboles? L'enthousiasme, après avoir entrevu Dieu dans ce monde, « crée le culte, et dans le culte entrevoit Dieu encore. La foi s'attache « aux symboles; elle y contemple ce qui n'y est pas, ou du moins ce [illegible] n'y est que d'une manière indirecte et détournée; c'est là préci- [illegible] grandeur de la foi, de reconnaître Dieu dans ce qui visible-

« ment ne le contient pas. Mais l'enthousiasme et la foi ne sont pas, ne
« peuvent pas être les derniers degrés du développement de l'intelligence
« humaine. En présence du symbole, l'homme, après l'avoir adoré,
« éprouve le besoin de s'en rendre compte. Se rendre compte, messieurs,
« se rendre compte, c'est une parole bien grave que je prononce. A
« quelles conditions en effet, se rend-on compte? A une seule: c'est de
« décomposer ce dont on veut se rendre compte, c'est de le transformer
« en pures conceptions que l'esprit examine ensuite, et sur la vérité ou
« fausseté desquelles il prononce. Ainsi à l'enthousiasme et à la foi suc-
« cède la réflexion. Or, si l'enthousiasme et la foi ont pour langue natu-
« relle la poésie, et s'exhalent en hymnes, la réflexion a pour instrument
« la dialectique; et nous voilà, messieurs, dans un tout autre monde
« que celui du symbolisme et du culte. Le jour où un homme a réflé-
« chi, ce jour-là la philosophie a été créée [1]. »

La filosofia dunque esercita sui dogmi religiosi tre sorti di operazioni: 1.° gli scompone; 2.° gli trasforma in meri concetti; 3.° ne esamina il valore, pronunzia sulla verità o falsità loro, e conseguentemente mette in dubbio, se siano veri, prima di averli esaminati. Che spezie di dogmi siano per uscire da questo lambicco, ciascun sel vede. Il sig. Cousin, che ha certamente qualche esperienza della natura e delle cose umane, come può credere che con un tal sistema la religione e la filosofia stessa possano durare nel mondo? Come può far buono nelle materie più astruse e difficili un processo metodico, che sarebbe impraticabile nella stessa morale? Non s'accorge che, sublimando di troppo la filosofia, e investendola di un potere assoluto su tutte le cose, la si renderebbe funesta, se non fosse impossibile e ridicola?

« La pensée ne se comprend qu'avec elle-même, comme, au fond, elle
« ne comprend jamais qu'elle-même. Ce n'était qu'elle encore qu'elle
« comprenait dans les sphères inférieures que nous avons parcourues;
« mais elle se comprenait mal, parce qu'elle s'y apercevait sous une
« forme plus ou moins infidèle; elle ne se comprend bien qu'en se res-
« saisissant elle-même, en se prenant elle-même comme objet de sa pen-
« sée.... La pensée ne peut donc dépasser la limite que nous venons
« de poser; mais elle tend nécessaire[illegible]tteindre; elle aspire à se
« saisir, à s'étudier sous sa form[illegible] tant qu'elle n'est pas
« parvenue jusque-là, son développ[illegible]mplet. La philosophie
« est ce complet développement de [illegible]

[1] *Introd. à l'hist. de la phil.*, leç[illegible]
[2] *Ibid.*

Questo discorso, che riposa sui principii panteistici dell' Hegel, non è difficile ad essere confutato. Nella cognizione immediata e diretta l'oggetto del pensiero non può essere il pensiero medesimo, ma qualche cosa differente da esso. Il nostro pensiero è lo strumento, ma non la materia o vogliam dire l'oggetto della filosofia, salvochè in una sua parte assai secondaria, cioè nella psicologia, dove il pensiero, mediante la riflessione, considera e studia sè stesso. Ma nell'ontologia, che è la cima della scienza filosofica, e negli altri suoi rami, l'oggetto, in cui la scienza si travaglia, distinguesi dallo strumento scientifico, e l'immedesimare, secondo l'avviso dell' Hegel, l'uno coll'altro, sarebbe un'ipotesi gratuita, ancorchè non ripugnasse alla natura delle cose. Ora gli oggetti pensabili essendo diversi, ne nascono diverse ragioni di scienze, come la filosofia, la fisica, la matematica, che si differenziano per la varietà della materia, in cui versano, e non mica per lo strumento scientifico, che è un solo a tutte comune. De' quali oggetti non ve ne ha alcuno, che possa tramutarsi nel nostro pensiero, o confondersi con esso, e colla *sua propria forma*, se si eccettua quello della psicologia, che non occupa certamente (sia detto con buona pace del sig. Cousin) il primo grado nelle scienze speculative. Che se vi ha un triplice ordine di realtà obbiettive, indipendenti dallo spirito e naturalmente conoscibili, in cui l'enciclopedia umana si esercita, perchè ripugnerà l'ammettere una quarta sfera di oggetti, apprensibili coll'aiuto della sola rivelazione, e di certe analogie dedotte dalle cose naturali? Se ciò abbia o non abbia luogo in effetto, dipende da una quistione di fatto, cioè dall' esistenza della rivelazione. Ma ad ogni modo egli è certo che se risplende agli uomini questo lume sovrannaturale, le realtà obbiettive che ci manifesta, non potranno essere ridotte alla forma cogitativa, com'è impossibile il recarvi gli oggetti propri delle altre discipline, dalla psicologia in fuori. D'altra parte, non è maraviglia, se i razionalisti si sforzano di trasfigurare le verità rivelate, e di ridurle alla forma del nostro pensiero, poichè hanno tentato di fare altrettanto riguardo alle verità naturali, in cui le fisiche e le matematiche si aggirano. Che frutti abbia portati questo idealismo panteistico, e quella che chiamasi *filosofia della natura*, e che vantaggi ne abbia ricavati il vero e sodo sapere, il lettore forse non lo ignora, e qui non occorre il cercarlo.

« La philosophie est le culte des idées et des idées seules; elle est « la dernière victoire de la pensée sur toute forme et tout élément étran- « ger; elle est le plus haut degré de la liberté de l'intelligence. L'indu- « strie était déjà un affranchissement de la nature; l'État un affranchis- « sement plus grand; l'art un nouveau progrès; la religion un progrès

« plus sublime encore; la philosophie est le dernier affranchissement, le « dernier progrès de la pensée [1]. »

Se la parola *idea* si piglia in senso obbiettivo e platonico, si può dire con verità che *le idee* sono l'oggetto, almen principale, della filosofia. Ma le idee in questo caso sono l'oggetto del pensiero, e non il pensiero medesimo, e si distinguono realmente da esso, benchè abbiano seco una congiunzione particolare, la cui ricerca non fa al presente proposito. La libertà poi e la *franchigia* del pensiero non consiste mica nel renderlo indipendente da tutti gli *elementi* che gli sono *stranieri* (se per *straniero* s'intende *distinto*), ma da' que' soli elementi che non debbono signoreggiarlo. Ora tali sono tutti gli elementi non ideali; perchè l'Idea è il solo legittimo padrone dello spirito. E siccome il pensiero non è l'Idea ne segue che il pensiero per esser franco e signore, non può riposarsi in sè stesso, non può considerarsi come il legislatore di sè medesimo, ma dee innalzarsi al vero ideale, e riconoscerne l'autorità suprema. Il sig. Cousin erra pertanto in due modi; prima, nel confondere panteisticamente il pensiero coll'Idea; poi nel credere che la franchigia del pensiero sia riposta nel non dipendere che da sè medesimo; pessimo genere di servitù. La filosofia affranca veramente il pensiero dalla natura, se lo solleva alle verità ideali; ma ella non può affrancarlo dalla religione, poichè l'oggetto di questa è ideale, come quello della filosofia. Il solo divario che corre tra l'una e l'altra, riguarda il modo della conoscenza, non la perfezione dell'oggetto conosciuto: l'Idea rivelata è assoluta, come la razionale, e perciò, non manco di essa, legittima comandatrice dello spirito umano; ma l'una non è come l'altra naturalmente conoscibile. Questa diversa relazione dell'Idea verso il nostro conoscimento, non può influire nell'imperio legittimo, derivante dalla sua natura; e però la religione e la filosofia essendo eguali per la loro dignità obbiettiva, non si può considerar la seconda come *un affrancamento* dalla prima. La filosofia aggiunge l'elemento intelligibile suo proprio all'elemento sovrintelligibile della religione, ma non può annullare, nè trasformare, nè alterare in alcun modo questo secondo elemento, la cui realtà e autorità obbiettiva non è minore di quella dell'altro. L'*affrancamento*, di cui parla l'illustre Autore, consiste nel negare il sovrintelligibile per sostituirvi l'intelligibile mero e pretto, quale ce lo dà la ragione; ma che guadagno si cava da questo procedere? È egli un arricchire la filosofia l'impoverire e ridurre al nulla la rivelazione? Se le spoglie della religione accresces-

[1] *Introd. à l'hist. d*

sero il patrimonio filosofico, l'opera potrebbe meritar qualche scusa; ma poichè ciò che si perde dalla religione, non si acquista dalla sua compagna, e questa non si rimane nè più nè meno di quel che era prima, il tentativo dei razionalisti è irragionevole per ogni verso. La filosofia non potrà mai possedere altro che le idee razionali; alle quali se voi riducete i misteri rivelati, voi distruggete la fede, senza che la ragione faccia alcun nuovo acquisto. Impoverite bensì l'uomo che non è solamente filosofo, ed è assai men da natura filosofo che religioso; poichè di due capitali preziosissimi ch'egli possiede, dico la ragione e la rivelazione, voi gliene lasciate un solo, gli lasciate quello che per la debolezza dell'umana natura, è meno atto a felicitarlo e a renderlo migliore.

« L'artiste ne doit pas avoir son secret; il ne devient philosophe « qu'en cessant d'être artiste. Il en est de même de la religion; dans « ses saintes images, dans ses augustes enseignements, elle contient toute « vérité; aucune ne lui manque; mais toutes y sont sous un demi-jour « mystérieux. C'est par la foi que la religion s'attache à ses objets, c'est « la foi qu'elle provoque; c'est à la foi qu'elle s'adresse, c'est ce mérite « de la foi qu'elle veut obtenir de l'humanité; et c'est en effet un mé- « rite, c'est une vertu de l'humanité de pouvoir croire à ce qu'elle ne « voit pas dans ce qu'elle voit. Mais il implique que l'analyse et la dia- « lectique aient précédé les symboles et les mystères. La forme ration- « nelle est nécessairement la dernière de toutes.... La philosophie est « donc la lumière de toutes les lumières, l'autorité des autorités [1]. »

Se l'artista diventando filosofo *cessa di essere artista*, e lo stesso accade alla religione; ne segue che l'uomo, diventando filosofo, dee lasciare di essere religioso. D'altra parte, questo passaggio dalla religione alla filosofia *è l'ultimo affrancamento della natura*, e un vero *progresso*: la filosofia ha il privilegio di essere *il lume dei lumi*, *l'autorità delle autorità*, e insomma il colmo della sapienza. Dunque chi ammette il progresso speciale dell'individuo doversi effettuare coll'andar del tempo in tutta la specie, può augurarsi un avvenire più o meno lontano, in cui, spenta ogni religione, la filosofia sola o quasi sola regnerà sopra la terra.

« Sœur de la religion, elle » (la filosofia) « puise dans un commerce « intime avec elle des inspirations puissantes; elle met à profit ses sain- « tes images et ses grands enseignements, mais en même temps elle

[1] *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 1.

« convertit les vérités qui lui sont offertes par la religion dans sa pro-
« pre subtance et dans sa propre forme; elle ne détruit pas la foi; elle
« l'éclaire et la féconde, et l'élève doucement du demi-jour du symbole
« à la grande lumière de la pensée pure [1]. »

Questo privilegio di sollevar pianamente le verità della fede dal crepuscolo del simbolo al meriggio del pensiero schietto, è ora di pochi, cioè dell' *aristocrazia della specie umana*. L' abbiamo già veduto più volte.

« Ma foi est que, dans un avenir inconnu, l'esprit philosophique s'é-
« tendra, se développera, et que tout comme il est le plus haut et le
« dernier développement de la nature humaine, le dernier venu dans la
« pensée, de même il sera le dernier venu dans l'espèce humaine, et le
« point culminant de l'histoire. Ainsi dans l'Orient, sur cent créatures
« pensantes, et par conséquent en possession de la vérité, il y en avait
« une (je parle par chiffres pour me faire entendre), qui cherchait à se
« rendre compte de la vérité, et à s'entendre avec elle-même. En sui-
« vant ce calcul, en Grèce, il y en avait trois peut-être. Eh bien, au-
« jourd'hui, même dans l'enfance de la philosophie moderne, on peut
« dire qu'il y en a probablement sept à huit qui cherchent à se com-
« prendre, qui réfléchissent. Le nombre des penseurs, des esprits libres,
« des philosophes, s'accroîtra, s'étendra sans cesse, jusqu'à ce qu'il pré-
« domine, et devienne la majorité dans l'espèce humaine . . . . Messieurs,
« point de présomption, car nous sommes, je vous le répète, nous som-
« mes d'hier, et nous sommes arrivés très-peu loin; mais ayons foi dans
« l'avenir, et par conséquent soyons patients dans le présent. Il y aura
« toujours des masses dans l'espèce humaine; il ne faut pas s'appliquer
« à les décomposer et à les dissoudre d'avance. La philosophie est dans
« les masses sous la forme naïve, profonde, admirable de la religion et
« du culte [2]. »

Se il maggior numero degli uomini dovrà un giorno filosofare, *le masse* che saranno escluse da questo benefizio, comprenderanno solo coloro che per difetto assoluto di natura saranno impotenti a riceverlo Allora *la forme naïve, profonde, admirable de la religion et du culte* sarà il retaggio de' fanciulli, dei pazzi, degli scimuniti, dei rimbambiti, e dovrà contentarsene. Il contrapposto che corre quasi sempre tra le frasi

[1] *Introd, à l'hist. de la phil.*, leçon 1.
[2] *Ibid.*, leçon 2.

encomiastiche, di cui il sig. Cousin è larghissimo alla religione, e il vero senso della sua dottrina, mi par degno di avvertenza. Chi crederebbe che un' instituzione, di cui fa bene spesso i più magnifici elogi, non sia poi altro in sostanza che un *pis-aller*, come dicono i Francesi?

« J'ai vu un peu l'Europe, et elle n'est pas près de se dissoudre. Il y « a seulement, il y a, je le reconnais, un progrès considérable, un pro- « grès perpetuel de l'esprit philosophique, de la réflexion appliquée à « toute chose. L'espèce humaine aujourd'hui prend la robe virile; elle « veut voir clair dans plus d'une chose où jadis des ténèbres respecta- « bles étaient devant elle. Eh! bien, moi aussi, à ce spectacle, je remercie « la Providence de m'avoir fait naître à une époque où il lui plait d'éle- « ver peu à peu au degré le plus haut de la pensée un plus grand « nombre de mes semblables [1]. »

Queste parole, spogliate della loro veste rettorica, vogliono significare che di giorno in giorno l'incredulità si propaga vie più in Europa, e scema alla fede cristiana il numero de' suoi seguaci. L'autore si rallegra di ciò, lo chiama un *progresso*, lo reputa un *benefizio della Providenza*, desidera che un tal benefizio si accomuni *al più gran numero de' suoi simili*. Notiamo qui di nuovo il paralogismo continuo, in cui cade il sig. Cousin con tutti i razionalisti, e che consiste nel credere che, detraendo alla religione, si accresca la filosofia. L'impugnare i misteri rivelati, o il ridurli a verità naturali (che è tutt'uno), può gravissimamente nuocere alla filosofia, ma non può in alcun modo allargare il giro di essa. La filosofia non è nè può esser altro che la scienza degl'intelligibili, la somma de' quali può scemarsi, ma non accrescersi dal negare i sovrintelligibili. Se per sollevarsi al *pensiero puro*, come voi dite, fosse d' uopo adulterare le verità di un altro genere, riducendole a meri intelligibili, dovreste eziandio alterare i sensibili allo stesso effetto; dovreste adoperarvi a trasformare in idee le impressioni sensitive, abbracciar la follia dell' idealismo, negare la scienza dei corpi, considerare la filosofia come la scienza unica. E ancorchè questo faceste, che pro? Giacchè la filosofia non potrà mai essere in eterno più di quello che è, non potrà mai uscire de' suoi confini, senza dar nei fantasmi e nelle chimere. Che se voi ammettete il mondo naturale, senza scapito del *pensiero puro*, perchè non ammetterete egualmente il mondo della rivelazione? Perciò l'incredulità, di cui vi rallegrate come di un progresso, non è in sostanza che una diminuzione di scienza; il vostro razionalismo è un incremento

[1] *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 2.

d'ignoranza; e rendete, nel gloriarvene, imagine di certi dotti che ripudiano come falsi tutti i fenomeni che non capiscono, e si tengono per benemeriti del sapere, arricchendolo di negazioni [1].

La virtù cristiana, con cui lo spirito aderisce alle verità rivelate, in grazia della rivelazione e del magisterio autorevole che la interpreta, è la fede. L'oggetto proprio della fede consiste nei sovrintelligibili che fondati soltanto sulla parola divina, non possono essere, per modo diretto o indiretto, razionalmente conosciuti. Tal è il concetto che tutti i cattolici si formano di questa virtù fondamentale; e per esserne capace, basta aprire il Catechismo. Ma se la rivelazione non è altro che la cognizione naturale spontaneamente acquistata, e se i misteri sono dogmi asseguibili col solo lume di ragione, la fede sarà del pari un assenso meramente naturale. Si potrà dar questo nome a quel consenso vivo, involontario ed energico che l'uomo soro e rozzo porge alle verità razionali, quando gli si affacciano per la prima volta, vestite d'imagini e di emblemi; e tal è la significanza che l'illustre Autore assegna a questo vocabolo in alcuni dei passi sovraccitati. Ma gioverà l'allegarne parecchi altri, in cui si tratta di questo abito mentale, acciò veggasi la dottrina di lui in ogni sua conseguenza, e si conosca lo strano abuso ch'egli fa del linguaggio religioso.

« La foi s'attache aux symboles; elle y contemple ce qui n'y est pas, « ou du moins ce qui n'y est que d'une manière indirecte et détournée; « c'est là précisément la grandeur de la foi, de reconnaître Dieu dans « ce qui visiblement ne le contient pas. Mais l'enthousiasme et la foi ne « sont pas, ne peuvent pas être les derniers degrés du développement « de l'intelligence humaine [2]. »

L'oggetto della fede non è dunque il vero, ma il simbolo che lo copre. Quando l'uomo è giunto a spogliar la verità della sua veste, alla fede sottentra la ragione. La fede è l'entusiasmo, cioè la spontaneità che apprende il vero simboleggiato: ella dee cessare col succedere della riflessione che apprende il vero schietto. La fede è adunque cosa del popolo, e il suo obbligo non riguarda *l'aristocrazia della specie umana*.

« Messieurs, qu'est-ce que croire? C'est comprendre en quelque degré.

1 Il Volgato così traduce [illegible] del salmo undecimo: *Diminutæ sunt veritates a filiis hominum.* [illegible] Salmista dove[illegible] molto progressivo.
2 *Loc. cit.*, leçon 1.

« La foi, quelle que soit sa forme, quel que soit son objet, vulgaire ou « sublime, la foi ne peut pas être autre chose que le consentement de « la raison à ce que la raison comprend comme vrai. C'est là le fond « de toute foi. Otez la possibilité de connaître, il ne reste rien à croire, « et la racine de la foi est enlevée. Dira-t-on que si Dieu n'est pas en- » tièrement incompréhensible, il l'est un peu? Soit; mais je prie qu'on « veuille bien déterminer la mesure, et alors je soutiendrai que c'est « précisément cette mesure de la compréhensibilité de Dieu qui sera la « mesure de la foi humaine [1]. »

Se l'Autore volesse dire che la fede dee fondarsi su salde ragioni, benchè indirette, e ch'egli è d'uopo avere delle verità da credersi un certo concetto, un concetto almeno analogico, per poterle credere in effetto, il suo discorso non si potrebbe riprendere. Ma siccome afferma che *la misura della comprensibilità è la misura della fede*, egli è manifesto che parla di prove dirette, e del concetto proprio della cosa. Ora se non si può credere, se non a quello di cui si ha una conoscenza e una certezza immediata, come sono le verità razionali, la fede cristiana e cattolica è impossibile.

« Nous ne débutons pas par la science, mais par la foi, par la foi « dans la raison, car il n'y en a pas d'autre.... S'il est certain que « nous n'avons foi qu'à ce qui n'est pas nous, et que toute autorité qui « doit régner sur nous doit être impersonnelle, il est certain aussi que « rien n'est moins personnel que la raison.... et que c'est elle et elle « seule qui, en se développant, nous révèle d'en haut des vérités qu'elle « nous impose immédiatement et que nous acceptons d'abord sans con- « sulter la réflexion: phénomène admirable et incontestable qui identifie « la raison et la foi dans l'aperception primitive irrésistible et irréfléchie « de la vérité [2]. »

Ivi medesimo egli chiama la ragione spontanea *regola e misura della fede*. Finora si era creduto che la *misura* della fede fosse la rivelazione, e la Chiesa ne fosse la *regola*. Secondo il nuovo Cristianesimo, la spontaneità succede in luogo di entrambe.

« C'est la raison qui est le fond de la foi et de l'enthousiasme, de « l'héroïsme, de la poésie et de la religion; et quand le poëte, quand

[1] *Introd. à l'hist. de la phil*, leçon. 5.
[2] *Ibid.*

« le prêtre répudient la raison au nom de la foi et de l'enthousiasme, ils
« ne font pas autre chose.... que mettre un mode de la raison au-
« dessus des autres modes de cette même raison: car l'intuition immé-
« diate est au-dessus du raisonnement, elle n'appartient pas moins à la
« raison: on a beau répudier la raison, on s'en sert toujours [1]. »

La fede dee certo appoggiarsi ai dati razionali; ma l'oggetto, a cui si riferisce, non è razionale; e in ciò consiste appunto la sovrana eccellenza di questa virtù, che per mezzo di essa la ragione si leva sopra sè stessa, e ottiene un qualche conoscimento di ciò che la supera. Ma all'illustre Autore non piace il dire che vi siano verità superiori alla ragione, e la distinzione gli sembra *plus spécieuse peut-être que profonde* [2]. E infatti, come potrebbero darsi dei veri sovrarazionali, se i misteri della religione non sono altro che pronunziati filosofici?

« Mystère est un mot qui appartient non à la langue de la philoso-
« phie, mais à celle de la religion. Le mysticisme est la forme nécessaire
« de toute religion, en tant que religion; mais sous cette forme sont
« des idées qui peuvent être abordées et comprises en elles-mêmes....
« La forme symbolique et mystique est inhérente à la religion.... Mais....
« si la forme est sainte, les idées qui sont dessous le sont aussi, et
« ce sont ces idées que la philosophie dégage, et qu'elle considère en
« elles-mêmes. Laissons à la religion la forme qui lui est inhérente:
« elle trouvera toujours ici le respect le plus profond et le plus
« vrai; mais, en même temps, sans toucher aux droits de la reli-
« gion, déja j'ai défendu et je défendrai constamment ceux de la philo-
« sophie. Or le droit comme le devoir de la philosophie est, sous la
« réserve du plus profond respect pour les formes religieuses, de ne rien
« comprendre, de ne rien admettre qu'en tant que vrai en soi et sous
« la forme de l'idée. La forme de la religion et la forme de la philoso-
« phie, disons-le nettement sont différents; mais en même temps le con-
« tenu, si je puis m'exprimer ainsi, de la religion et de la philosophie
« est le même. C'est donc une puérilité, là où il y a identité de con-
« tenu, d'insister hostilement sur la différence de la forme. La religion
« est la philosophie de l'espèce humaine; un petit nombre d'hommes va
« plus loin encore; mais en considérant l'identité essentielle de la religion
« et de la philosophie, ce petit nombre entoure de vénération la religion
« et ses formes; et il ne la révère pas, messieurs, par une sorte d'in-

[1] *Cours de l'hist de la phil.*, leçon 24.
[2] *Ibid.*

« dulgence philosophique, qui serait fort déplacée, il la révère sincère-
» ment parce qu'elle est la vérité en soi [1]. »

In uno scritterello, testè dato fuori, dove l'illustre Autore descrive un suo viaggio filosofico in Germania, egli dice che Giorgio Hegel gli andava a sangue, perchè fra le altre cose, era « un esprit d'une li-
« berté sans bornes. Il soumettait à ses spéculations toutes choses, les
« religions aussi bien que les gouvernements, les arts, les sciences; et
» il plaçait au-dessus de tout la philosophie [2]. » Ciò però non impediva il sig. Cousin di aver molta riverenza per la religione. « J'étais plein
« de respect pour le Christianisme, et même pour le Catholicisme » (nota, caro lettore, questo *même*, il quale nel presente luogo, vale un gioiello);
« mais alors comme aujourd'hui j'étais persuadé que la raison peut
» comprendre l'un et l'autre, puisqu'elle doit les accepter [3] » Ma se il Cristianesimo e il cattolicismo, per ciò che spetta ai misteri, debbono essere *accettati* liberamente, ciò vuol dire che non sono atti ad essere *compresi*; poichè se splendessero d'intrinseca evidenza, non sarebbero *accettati* dall'uomo, ma gli verrebbero imposti.

Uopo è confessare che, se la filosofia non si è mai mostrata più cerimoniosa e più ossequente verso la religione che negli scritti del sig. Cousin, le cerimonie e gli omaggi in questo caso somigliano maravigliosamente a una burla da commedia, per non dire a uno scherno satirico. Rappresentiamoci infatti i filosofi che, dopo aver fatti molti inchini, e genuflesso alla religione loro *maestra*, le parlino in questi termini: « Noi vi osserviamo e vi adoriamo sinceramente, perchè voi siete la forma della verità in sè stessa. Voi siete una forma bella, ingenua, ammirabile, sublime; opportuna e profittevole ai fanciulli ed al popolo; necessaria, finchè la specie umana non ha presa la toga virile; ma voi non siete in sostanza, sia detto con vostra sopportazione, che una semplice forma. Ora le forme non possono essere perpetue, si dileguano a poco a poco, secondo che cresce e si propaga la civiltà degli uomini, e le idee sottentrano in loro scambio. Verrà tempo, in cui tutti o quasi tutti gli uomini saranno filosofi, e non avranno più d'uopo di culto, di simboli, di misteri, di sacerdozio; allora voi diverrete inutile, e sarete sbandita dall'umano commercio. Ma siccome questo tempo è ancora lontano, e la turba degli scimuniti è grande, voi siete ancora necessaria al mondo; onde noi vi tenghiamo cara, e vi veneriamo profondamente, contentan-

1 *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 5.
2 *Revue française*, tom. VI, p. 230.
3 *Ibid.*

doci di sospirare e di accelerare, per quanto sta in noi, quel giorno beatissimo, in cui non avremo più bisogno dell'opera vostra. Frattanto ci permetterete, per ciò che spetta alle persone nostre in particolare, di partecipare fin da questo punto ai privilegi dell'avvenire, e di governarci appunto, come conviene ai filosofi. Imperocchè avendo il possesso anticipato della civiltà futura, ragion vuole che ne godiamo fin d'ora le prerogative. Perciò noi loderemo le vostre forme, ma ne faremo senza, per conto nostro; le raccomanderemo al popolo, ma ci contenteremo di lasciarle stare. Predicheremo la necessità della fede, facendo professione d'incredulità; diremo ai giovani ed ai semplici: credete, perchè non siete ancor degni e capaci di filosofare, perchè il credere s'aspetta ai giovani ed ai semplici. Insomma noi parleremo con gran rispetto di Cristo, ma penseremo e insegneremo come i suoi nemici; e conservando il nome di Cristiani, ritorneremo alla filosofia del gentilesimo; il che sarà un vero progresso. Che se vi toccasse il capriccio di non approvare la nostra dottrina, e di asserire che i vostri misteri non sono simboli, che i vostri riti non sono semplici forme destituite di efficacia, che i vostri dogmi sono verità effettive, a cui non può giungere l'umano discorso, che il Cristianesimo è tutt'altro che una poesia e mitologia filosofica; se pretendeste insomma d'intendere il fatto vostro assai meglio di noi; noi grideremo all'intolleranza e alla persecuzione; diremo che calunniate la filosofia e usurpate i suoi diritti; ovvero, per essere più benigni, ci contenteremo di affermare che siete divenuta barbogia, che avete smarrito il senso de'vostri stessi insegnamenti, e non sapete più quel che vi dite. Ci porteremo con voi, come con quegli infelici che hanno perduto il cervello senza loro colpa, e avremo per la person vostra la più alta venerazione, commiserando il vostro delirio, e trattandovi da forsennata. »

CAPITOLO QUINTO.

IL SIG. COUSIN ANNULLA IN PARTICOLARE, I DOGMI DELLA TRINITÀ, DELL'INCARNAZIONE E DELLA GRAZIA.

Il razionalismo che abbiamo esposto è talmente generico ed assoluto, che non lascia nè può lasciare luogo di sorta a verun dogma cristiano in particolare, e toglie affatto di mezzo gli ordini rivelati. La sola cosa risparmiata in quest'opera di sterminio, sono le metafore, le frasi, le

parole; meno schizzinoso di altri filosofi, il razionalista non rifiuta il linguaggio cristiano, e ama anzi di menarne pompa, per far credere con questo artificio alla purità della sua fede. In ciò consiste l'omaggio ch' egli rende al Cristianesimo e alla Chiesa. Finora si era pensato che ad essere cattolico non bastasse il parlare, ma fosse d'uopo il sentire come la Chiesa; e che le formole sacrosante di questa si potessero abusare e torcere ai sensi meno ortodossi. Si era creduto che la Chiesa avesse autorità d'informarsi, non pur del modo di favellare, ma del modo di pensare de' suoi figliuoli; e che quando ella su questo articolo li giudicasse degni di biasimo, e li correggesse, fosse loro obbligo di aderirsi sinceramente alle sue decisioni. Ma ora i razionalisti c' insegnano che si può essere cristiano, e, se piace a Dio, anche cattolico, ripudiando le idee della rivelazione e della Chiesa, purchè se ne serbino i nomi. C' insegnano che, non che dover ubbidire alla Chiesa, le si può fare il dottore addosso, e racconciarle il latino in bocca, senza ch' ella abbia ragione di averlo a male. Nè importa che sotto que' nomi s' intenda precisamente il contrario di ciò che vuole il magistero ecclesiastico; perchè oggimai la fede consiste nel vocabolario. Non vi pare che questo nominalismo teologico sia un bel trovato del nostro secolo? Che agevoli maravigliosamente le coscienze? Che sia il migliore spediente per cessare le divisioni e le sette, e riunire tutto il genere umano sotto un solo vessillo? Imperocchè, quando ciascun uomo potrà pensare e credere quel che gli piace, e che, per essere Cristiano e conquistare il Cielo, basterà il ripetere certe voci, l'unità religiosa non sarà più difficile a stabilire nel mondo. Qual sarà lo scortese che rifiuti di usare questa facile condiscendenza, per ottenere un bene così rilevato? Benedetto Spinoza fu uno de' primi che immaginasse di accoppiare i vantaggi dell' ateismo con quelli della religione, dando il nome di Dio a quella sua sostanza, a cui mancano le perfezioni che contrassegnano l'Ente assoluto, e parlando di amor di Dio, di dovere, di virtù, di rassegnazione, di speranza, di beatitudine, benchè spiantasse radicalmente i concetti rappresentati da queste voci. Ora tal è la somma, anzi l'unica importanza dei nomi che la religione verbale dello Spinoza è bastata per farne un santo, e agguagliarlo al divino autore dell'Imitazione, se vogliam credere al sig. Cousin che prese la briga di canonizzarlo a sue spese [1]. Oggimai non si ha da far altro che allargare vie meglio l'uso di questo felicissimo trovato, applicandolo a tutte le parti della religione, e traportando di peso il linguaggio del Catechismo nelle materie filosofiche. È un peccato davvero che questa maravigliosa alchimia sia stata

[1] *Fragm. phil.*, tom, II, p. 166.

ignota ai nostri padri; chè altrimenti, tante eresie, tante dissensioni religiose che travagliarono e insanguinarono il mondo, non sarebbero succedute: Cristo medesimo avrebbe ottenuto meglio il suo intento, e risparmiata a' suoi nazionali l'enormità del deicidio, se invece di voler mutare gli spiriti e i cuori degli uomini, fosse stato contento a riformare il dizionario e il cerimoniale de' suoi tempi.

Non vi ha adunque il menomo dubbio che, se la fede cattolica consiste nel ripetere certi vocaboli, non v'ha razionalista che non possa agevolmente essere cattolico, quanto il capo supremo dei Cristiani. I misteri della Trinità divina e dell'Incarnazione sono la base dell'ordine sovrannaturale, e compongono con quelli del peccato originale e della grazia l'Idea rivelata che compie e perfeziona la razionale, e forma seco l'Idea assoluta. Tutti questi dogmi con le loro dipendenze constano di sovrintelligibili che corrispondono agli intelligibili naturali, e risguardano, come questi, i tre termini fondamentali; Dio, l'uomo e il legame che gli unisce insieme; onde la formola ideale della rivelazione si ragguaglia mirabilmente con quella di natura, benchè distinta da essa. Or che fanno i razionalisti? Si sforzano di ridurre i misteri a mere intellezioni; negano i sovrintelligibili, nei quali consiste l'essenza di quelli; ma serbano con molta cura i nomi consacrati: ti parlano di persone divine, di Verbo, di mediatore, di redenzione, di grazia, di fede; non fanno difficoltà, se il desideri, di abbracciare le stesse formole stabilite dai Concilii generali; dicono anatema a Sabellio, ad Ario, a Nestorio, a Pelagio, a tutti gli eretici: parlano come i Padri di Nicea, di Efeso, di Calcedonia, quando le loro opinioni sono simili o peggiori di quelle dei Sociniani. Non è già che il loro linguaggio sia sempre ortodosso; imperocchè in questo caso non si potrebbe penetrare la reità del loro intendimento. I razionalisti, secondo lo stile di tutti quasi gli erranti, per non venire a rotta troppo manifesta colla universalità dei Cristiani, e dichiararsi espressamente novatori, abbracciano le formole ricevute, ma poscia ne travolgono il senso colle dichiarazioni che vi aggiungono. Tal è il modo di procedere usato dal sig. Cousin, come si è già veduto dai luoghi sovrallegati, e si vedrà vie meglio da quelli che rapporteremo più tosto per compiere il quadro dell'eresia dominante, e mostrarla in tutte le sue parti, che per giudicar necessarii questi particolari a mettere in chiaro il razionalismo dell'illustre Autore.

Io non entrerò ad esporre il dogma cattolico, sia perchè questo dee esser noto a chi legge, e perchè, se altri avesse d'uopo di esserne informato, può trovare in una folla di libri elementari e autorevoli le

notizie opportune. Gioverà bensì l'avvertire che la teologica cattolica dei misteri comprende due punti: il dogma e le opinioni. Il dogma consiste in certe formole composte di concetti analogici, determinate dalla Chiesa, e fondate sui documenti della rivelazione. Le opinioni versano intorno alla ricerca più sottile delle analogie che corrono fra le verità razionali e le verità rivelate; ricerca che può essere utile, ma non è mai necessaria alla fede cattolica, e che lascia un libero campo agl'ingegni, purchè si abbia avvertenza di non alterare menomamente le idee contenute nelle formole rivelate e definite dalla Chiesa. Questa inchiesta delle analogie, praticata dai maestri più insigni della sacra scienza, non si dee confondere colla spiegazione filosofica dei misteri, quale si è per addietro tentata da alcuni teologi più temerari che giudiziosi, e quale si usa sovrattuto da molti filosofi dei giorni nostri. Se, dichiarando e spiegando i misteri, si mira semplicemente a illustrarli per quanto è possibile colle analogie, non è vietato l'assunto, purchè si adempia in modo da non offendere il dogma; ma se altri invece pretende di ridurre la verità rivelata a un mero teorema filosofico, conoscibile e dimostrabile colle sole forze della religione, egli cade nell'errore dei razionalisti. L'essenza del mistero è il sovrintelligibile, nel quale consiste il dogma rivelato e definito dalla Chiesa; e perciò chi lo vuol ridurre a stato di mero intelligibile, distrugge sostanzialmente il mistero e il dogma cattolico. Egli è vero che il sovrintelligibile non potrebbe essere oggetto di fede, se non fosse in qualche modo oggetto di conoscenza; giacchè per credere bisogna aver qualche idea delle cose da credersi; onde la rivelazione e la Chiesa nel proporre i misteri alla nostra fede, gli vestono di concetti razionali che hanno qualche convenienza colle cose significate. Ma nello stesso tempo ci avvisano che la convenienza e l'analogia, sovrattutto se è remotissima, come in questo caso, non è identità; e che nel divario corrente fra i dogmi rivelati e i concetti razionali, con cui si esprimono, consiste appunto l'elemento sovrintelligibile dei primi [1]. Gli esplicatori di misteri che oggi sono in voga, confondono all'incontro l'analogia colla medesimezza, e pigliando i simboli razionali per la cosa simboleggiata, annullano il sovrintelligibile, e con esso la sostanza dei misteri.

Il sostituire gl'intelligibili ai sovrintelligibili è adunque troppo più che bastevole a distruggere i misteri, poichè ne muta l'essenza. Laonde per questo solo titolo i razionalisti si chiarirebbero alieni dall'essere cattolici e cristiani. Ma essi, non contentandosi di surrogare al sovrintelligibile ciò

[1] *Teor. del Sovr.*, num. 89-94, p. 92-97; not. 41-42, p. 401-405.

che non è tale, vanno più oltre, e pongono in sua vece un falso intelligibile; tantochè nel loro sistema incontra, non già che un vero cacci l'altro dal proprio seggio, ma che il falso sottentri al vero. Mi spiego con un esempio. I Sabelliani che consideravano le divine persone come attributi distinti razionalmente e non realmente fra loro, sostituivano una verità razionale al mistero rivelato. Imperocchè egli è vero che le perfezioni assolute conoscibili naturalmente, come, verbigrazia, la potenza, la sapienza, la bontà, si trovano in Dio, e non si distinguono realmente fra loro; ma è falso che in tali perfezioni consistano le persone divine, secondo il dogma cristiano. Sabellio adunque non errava intorno al concetto razionale degli attributi, ma intorno al concetto rivelato delle persone; errava nel confondere il dettato genuino della ragione col dogma della rivelazione. Ma i nostri razionalisti, i quali per lo più professano il panteismo, e quindi si fanno un'idea assolutamente falsa della Divinità, volendo sostituire ai misteri schiette intellezioni, e mancando di queste, soppiantano i veri rivelati, non mica coi veri razionali, ma cogli assurdi e colle chimere. Infatti, s'egli è vero, come dimostriamo nella nostra Introduzione, che il panteismo consista nella confusione del sensibile coll'intelligibile, i partigiani di questo sistema ammettono soltanto degl'intelligibili falsi, cioè dei pretti sensibili vestiti di forma intellettiva. Perciò il razionalista seguace del panteismo, oltre allo sbagliare intorno ai misteri, cacciandone il sovrintelligibile, commette un altro fallo non meno grande, sostituendo a quello certi intelligibili apparenti che sono meri sensibili. Egli erra adunque doppiamente, cioè per quello che afferma e per quello che nega, nelle idee che ripudia e in quelle che conserva; e il suo sistema reca al niente l'Idea per ogni rispetto. Imperocchè l'Idea perfetta, razionale e rivelata, constando d'intelligibile, e di sovrintelligibile, il razionalista l'impugna sotto i due aspetti, surrogandovi il sensibile; e perciò l'annulla per ogni verso. Tal è la bella e pellegrina teologia che ci si consiglia di anteporre alla dottrina cattolica.

E tal è in ispecie quella del sig. Cousin, dove discorre particolarmente dei misteri cristiani. Abbiamo già veduto di sopra [1] che, considerando l'universo, secondo l'uso dei panteisti, come un'appartenenza della sostanza divina, egli ammette in Dio una varietà reale e fenomenica, produzione necessaria dell'unità assoluta, e parte integrale della sua essenza. Veggiamo ora che concetto [illegible] di questa varietà e delle sue relazioni coll'unità divina. P[illegible] [illegible]ondo il metodo psicologico, e volendo salire dall'uom[illegible] [illegible]mincia [illegible] la

[1] Cap. I.

natura della mente umana: « A quelle condition y a-t-il intelligence « pour nous? Ce n'est pas à la seule condition qu'il y aura un principe « d'intelligence en nous, mais à la condition que ce principe se déve- « loppera, c'est-à-dire, à la condition qu'il sortira de lui-même, afin de « se pouvoir prendre lui-même comme objet de sa propre intelligence. « La condition de l'intelligence c'est la différence; et il ne peut y avoir « acte de connaissance que là où il y a plusieurs termes. L'unité ne suffit « pas à la conception, la variété y est nécessaire; et encore il ne faut « pas seulement qu'il y ait variété, mais il faut qu'il y ait aussi un rap- « port intime entre le principe de l'unité et la variété, sans quoi la variété « n'étant pas aperçue par l'unité, l'une est comme si elle ne pouvait aper- « cevoir, et l'autre comme si elle ne pouvait être aperçue [1]. » La struttura della mente umana è dunque tale che non potrebbe essere intelligente, se oltre l'unità, non vi fosse la *varietà* e la *differenza*; nè queste potrebbero aver luogo, se l'unità pensante non *si sviluppasse*, obbiettivandosi coll'atto del pensiero, e uscendo fuori di sè stessa non si contemplasse come oggetto della propria cognizione. « Transportez tout « ceci de l'intelligence humaine à l'intelligence absolue, c'est-à-dire, rap- « portez les idées à la seule intelligence à laquelle elles puissent appar- « tenir, vous avez, si je puis m'exprimer ainsi, la vie de l'intelligence « absolue, vous avez cette intelligence avec l'entier développement des « éléments qui lui sont nécessaires pour être une vraie intelligence: « vous avez tous les moments dont le rapport et le mouvement consti- « tuent la réalité de la connaissance [2]. » Ecco i primi frutti del psicologismo. L'uomo, in vece di considerarsi, secondo l'ontologia ortodossa, come creato a imagine di Dio, fa Iddio a propria imagine, e verifica la nota piacevolezza del Fontenello. Egli considera sè stesso come il tipo dell'Ente assoluto, e conseguentemente trasporta in esso Assoluto le condizioni della propria natura. Ora, che cos'è il pensiero dell'uomo, rispetto a sè stesso, se non un sensibile? Imperocchè egli si pensa in quanto si sente, e l'oggetto del pensiero riflessivo è il sentimento di questo medesimo pensiero. Brevemente, quando pensiamo il nostro pensiero, per via della riflessione, l'oggetto proprio dell'atto cogitativo è una cosa che noi sentiamo, cioè un sensibile. Perciò, se in Dio si trasferisce il nostro pensiero, quale ci è rappresentato dalla coscienza, si pone in Lui una forma sensibile, benchè immateriale, e si riesce all'antropomorfismo. Iddio comprenderà dunque una varietà e unità sensitiva, poichè da una parte noi non pensiamo l'unità e la varietà nostra propria,

1 *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 5.
2 *Ibid.*

se non in quanto ne abbiamo il sentimento, e dall' altra parte l' unità e la varietà divina rassomigliano a quelle che sono da noi possedute. Ora l' unità e la varietà costituiscono il pensiero divino, e nel pensiero risiede la divina essenza. Dunque *l' essenza di Dio consiste in un mero sensibile*. Prima conseguenza, la quale è certamente enorme; ma ella risulta a rigor di logica dal processo psicologico dell' Autore.

« Il y a dans la raison humaine deux éléments et leur rapport, c'est-à-dire « trois éléments, trois idées. Ces trois idées ne sont pas un produit arbitraire « de la raison humaine; loin de là dans leur triplicité et dans leur unité elles « constituent le fond même de cette raison: elles y apparaissent pour « la gouverner, comme la raison apparait dans l'homme pour le gou- « verner. Ce qui était vrai dans la raison humainement considérée, sub- « siste dans la raison considérée en soi: ce qui faisait le fond de notre « raison fait le fond de la raison éternelle, c'est-à-dire une triplicité qui « se résout en unité, et une unité qui se développe en triplicité [1]. » Iddio è la sola *intelligenza*, a cui le tre idee fondamentali dell' unità, della *varietà* e del loro legame *possano appartenere* [2]. Or siccome il complesso di queste idee forma la ragione, séguita che la ragione, a cui l' uomo partecipa, non è già cosa sua propria, ma la stessa ragione divina. Il che si accorda coi sentimenti dell' Autore sulla impersonalità della ragione, dichiarati in molti luoghi che abbiam riferiti, o toccheremo fra poco. Dunque la ragione governatrice, una e triplice ad un tempo, benchè si mostri nell' uomo, non è cosa di sua appartenenza, ma è lo stesso Dio. D' altra parte questa ragione una e trina, questo seggio di tutte le idee, che fa la sostanza del nostro pensiero, è un sensibile, poichè non ci è dato di pensarlo, se non in quanto ne abbiamo un sentimento. Dunque *il sensibile, in cui consiste l' essenza divina, è lo stesso sensibile che forma il pensiero umano*. Seconda conseguenza, non meno assurda nè men rigorosa della prima.

« Dieu, la substance des idées, est essentiellement intelligent et essen- « tiellement intelligibile [3]. » La sostanza delle idee è pensiero in quanto è intelligente, e ragione in quanto è intelligibile. Ora la ragione divina non si distingue specificamente o numericamente dalla ragione umana, e fa con essa una cosa sola. D' altra parte, la ragione umana non si distingue dal pensiero umano, e il pensiero umano è un sensibile, poichè non

1 *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 5.
2 *Supra.*
3 *Introd. à l'hist de la phil.*, leçon 5.

possiamo conoscerlo, se non per via del sentimento. Dunque *l'intelligibile in sè stesso non è che il sensibile; l'intelligibile e il sensibile formano una cosa sola.* Terza conseguenza, simile alle precedenti.

« L'unité de cette triplicité est seule réelle, et en même temps cette « unité périrait tout entière sans un seul des trois éléments qui lui sont « nécessaires; ils ont donc tous la même valeur logique, et constituent « une unité indécomposable. Quelle est cette unité? L'intelligence di« vine elle-même [1]. » Che cosa intende l'illustre Autore, dicendo che l'unità sola è reale? Non vuol certo inferirne che la varietà sia nulla assolutamente, poichè non si può capire come il nulla possa essere prodotto; e ciò posto, crollerebbe tutto il suo sistema sulla necessità della creazione. Egli è vero (e l'abbiam notato) ch'egli pare inclinare al panteismo idealistico, i cui fautori annùllano in effetto l'apparenza del moltiplice; ma siccome ciò manifestamente ripugna, tali filosofi sono costretti a contraddire del continuo ai proprii dettati, discorrendo di questo nulla, come se fosse qualche cosa. Perciò la contraddizione essendo inevitabile, per farci un'idea del sistema professato dal sig. Cousin, noi siam costretti di supporre ch'egli ammetta l'apparenza come apparenza, e non l'abbia per un nulla assoluto, e quindi che, negandone la realtà, voglia solo escluderne la realtà sostanziale. Il che si riscontra coi passi già riferiti, dove s'immedesima l'unità colla sostanza, e la varietà colla causa, e conseguentemente l'uno colla Divinità, e il moltiplice col creato. L'unità è dunque la sola cosa reale, perchè sola è sostanziale: la varietà colla sua relazione è una semplice forma di questa sostanza unica. Ora l'unità, la sostanza unica è la stessa intelligenza divina, e questa è identica all'intelligenza umana che è un mero sensibile. Dunque *la sola cosa che si trovi al mondo, la sostanza unica, la realtà e l'esistenza universale, è un mero sensibile.* Quarta conseguenza che mette innanzi agli occhi l'essenza del panteismo, e la sua logica connessione col sensismo e col metodo psicologico.

Ecco in poche porole a che si riduce la dottrina dell'Autore. V'ha una sostanza unica che, essendo dotata di un'intelligenza simile alla nostra, ha d'uopo di moltiplicarsi e differenziarsi in qualche modo per potere esercitare l'atto intellettivo, ed essere nello stesso tempo soggetto ed oggetto. Ella produce per l'energia necessaria della sua natura una varietà che le aderisce come a sostanza sua propria, e si manifesta come idea, natura, animo umano. Gl'intelligibili, i sensibili esterni, e i sensibili interiori, cioè le idee, il mondo e la personalità dell'uomo,

[1] *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 5.

sono i tre componenti di quella gran varietà, le tre manifestazioni della sostanza unica. L'uomo che è una forma di questa sostanza, partecipa alle idee che costituiscono la sua ragione, e formano l'essenza del suo pensiero; onde il pensiero umano è sostanzialmente il pensiero divino. Per mezzo della ragione, egli ha l'idea della sostanza unica, l'idea del mondo e di sè stesso; la maniera con cui egli conosce le cose, è identica a quella con cui Iddio le produce, e il fondamento di questa medesimezza è l'identità sostanziale di esso Dio col nostro spirito e con tutte le cose. Non occorre avvertire il lettore che i punti essenziali di questa dottrina appartengono a Federigo Schelling, e all'Hegel che fu il più celebre de' suoi rivali e discepoli. La base di tali sistemi è il psicologismo che, proponendosi d'indurre la cognizione di Dio da quella, che l'uomo ha di sè medesimo, invece di ricavarla dall'idea schietta e immediata che risplende allo spirito, è astretto di adulterarne il concetto nativo, e di trasportare nell'Ente perfettissimo i difetti delle sue fatture. Iddio è certo intelligente; ma la sua intelligenza non è specificamente simile a quella degli uomini. L'una è assoluta, necessaria, infinita, perfettissima; l'altra è dotata delle proprietà contrarie. Corre fra entrambe un'analogia generica e nulla più; tantochè il voler applicare alla mente divina la notizia concreta che abbiamo del nostro pensiero, è assurdo. Il divario che passa fra loro, corrisponde a quello che divide il necessario dal contingente; l'intendere divino è necessario, come l'essenza infinita a cui appartiene; ed essendo tale, esclude i caratteri propri della contingenza. Ora, che l'uomo pensi e ragioni, distinguendosi come soggetto ed oggetto, discorrendo di cosa in cosa, d'idea in idea, segregando un'idea dall'altra, sciogliendo ciascuna di esse nelle sue minime parti, ricomponendole insieme, procedendo insomma per via di analisi e di sintesi, e moltiplicando così i suoi atti conoscitivi, come i termini obbiettivi a cui si riferiscono, ciò succede perchè egli è contingente: tutte queste doti ripugnano al pensiero assoluto. Il quale vuol essere da noi concepito in modo più negativo che positivo, rimovendone tuttociò che sa d'imperfezione, e serbando soltanto la nozione generalissima di pensiero, scevro di que' difetti e di quei limiti che lo concretizzano nell'animo nostro. Il pensiero divino dee adunque essere perfettamente uno, ed escludere ogni varietà; uno nell'atto puro e immanente da cui emerge, uno nel termine a cui si riferisce; e il principio ed il termine debbono pur essere una cosa sola. Diciamo con altre parole che il pensiero assoluto dee andare esente da ogni moltiplicità di atti, di operazioni, d'idee: Iddio conosce tutto con un atto solo, con una idea sola; e quest'atto è l'idea, e quest'idea è l'atto, ed entrambi sono l'essen[illegible]. Quindi è che in Dio l'intelligente e l'in-

telligibile si unificano insieme; e questa unità perfettissima che intende sè stessa e ogni cosa in sè stessa, perchè è intelligibile, perchè è l'intelligibilità assoluta, da cui ogni intelligibilità e intellezione derivano, non contiene alcun elemento sensibile; giacchè il sensibile è contingente e ripugna alla natura dell' Assoluto. Ora il pensiero umano è un sensibile, perchè non si conosce, se non in quanto ha il sentimento di sè medesimo; dunque il pensiero umano non è il pensiero divino, non è un' appartenenza della sostanza assoluta; dunque il pensiero divino non ha alcuna concreta similitudine col pensiero umano, e differisce onninamente da esso. Dunque il pensiero divino è l'Intelligibile schietto, l'intelligibile assoluto, senza alcuna mescolanza di sensibile, di vario, di moltiplice; laddove il pensiero umano è un pretto sensibile, che diviene un intelligibile relativo, in quanto è illustrato dalla intelligibilità assoluta. Noi aggiudichiamo il pensiero a Dio, non già trasportando in' esso il pensiero nostro, e discorrendo per induzione, secondo lo stile dei psicologisti, ma sia ragionando dietro al principio di causalità, sia argomentando *a priori* dall' intelligibilità dell'Ente assoluto, e instituendo un processo ontologico, nel quale per ora non entro, poichè lo espongo nella mia Introduzione. La nozione che i moderni panteisti si fanno dell'intelligenza divina; è dunque radicalmente assurda, e aggiunge alle altre contraddizioni il tôrre all'Ente assoluto una nota essenziale della sua natura, privandolo dell'intelligibilità sua propria, e riducendolo al grado di mero sensibile. Lascio stare che, rimossa da Dio l'intelligibilità assoluta, questa non si può più collocare in nessun luogo; e tolto via l' intelligibile assoluto, dee pur mancare il relativo. Ma allora, come intendiamo? Come possiamo intendere? Donde scaturisce quella luce mentale che inonda lo spirito, e mette in atto la sua potenza; quella luce, senza la quale i panteisti medesimi non potrebbero pur comporre i loro sogni filosofici? « Dieu, » dice il nostro Autore, « est essentiel« lement intelligent et essentiellement intelligible. » Se il pensiero divino è come quello dell'uomo, egli non può essere *essenzialmente intelligibile*, ma solo per accidente e per partecipazione. Ora, sta benissimo che il pensiero nostro sia intelligibile per partecipazione, se v'ha in Dio una intelligibilità assoluta che si comunichi agli spiriti intelligenti; ma se Iddio stesso non è essenzialmente intelligibile, donde piglierà egli, donde piglieremo noi quel lume che ci fa intendere? E allora, come mai Iddio stesso potrà essere intelligente? Imperò la conseguenza che noi imputiamo ai principii panteistici professati dall' illustre Autore, di annullare affatto l'intelligibile, e ridurre tutto al sensibile, non è gratuita, nè calunniosa.

Verbo; e perciò considerano tale intelligibile come sussistente personalmente, applicandogli in senso analogico e generalissimo una nozione dedotta dalle cose umane, e facendo questa applicazione, non già in virtù di un intuito o di un raziocinio naturale, ma colla scorta dell' autorità rivelatrice. Ora la varietà vostra, la quale ha una semplice unità collettiva, come può sussistere personalmente, come può formare una persona unica? Non vi ha dunque alcuna convenienza fra l' opinione dei teologi cattolici, e la chimera da voi immaginata. Qual sarà poi, di grazia, secondo il vostro parere, la terza persona divina? Certo la relazione che corre fra l' unità e la varietà. Ora dovendo questa relazione ontologicamente precedere la varietà stessa, come si potrà affermare che lo Spirito proceda dal Padre e dal Verbo, e non anzi il Verbo dallo Spirito? Il che sarebbe un bellissimo trovato, non saputo nè anco immaginare dal sottile ingegno dei Greci. Direte forse che io ho male interpretata la vostra trinità filosofica, e che la varietà corrisponde allo Spirito, e la relazione di essa coll'unità al Verbo? Ovvero, che la varietà delle idee corrisponde al Verbo, e la varietà dei fenomeni allo Spirito? Quest'ultima interpretazione potrebbe essere corroborata dalle vostre parole, là dove, fatta una descrizione affatto panteistica di Dio, dite ch'egli è « infini et « fini tout ensemble, triple enfin, c'est-à-dire à la fois Dieu, nature et « humanité. En effet si Dieu n'est pas tout, il n'est rien.... Par- « tout présent, il revient en quelque sorte à lui-même dans la conscience « de l'homme, dont il constitue indirectement le mécanisme et la tri- « plicité phénoménale par le reflet de sa propre vertu, et de la tripli- « cité substantielle, dont il est l'identité absolue [1]. » Tuttavia, siccome voi non siete entrato ne' particolari, non sono ben chiaro della mente vostra; imperocchè, quando non si tratta del vero, ma dei capricci della immaginazione, non è più facile l' indovinare i fantasmi di un filosofo che le idee di un poeta. Ma ad ogni modo, non avete che a traslocare le obbiezioni preaccennate; poichè qualunque sia l' applicazione che vogliate fare dei vostri idoli panteistici al dogma rivelato, non potrete mai preservare l' eguaglianza, la semplicità, la sussistenza, la divinità e le altre attribuzioni proprie delle persone divine, conforme alla sentenza cattolica. Credo che queste poche osservazioni bastino a mostrarlo; onde mi parrebbe superfluo l' allungare il ragionamento in questo proposito. D' altra parte, trattandosi di una verità che è la più alta e veneranda della nostra fede, mi sembra quasi un profanarla il discorrerne, filosofando, senza una forte necessità, e l' oltrepassare quelle formole sobrie, schiette e precise che sono le più belle ed acconce, perchè consacrate

[1] *Fragm. phil*, tom. I, p. 76.

dalla Chiesa, e proposte del pari alla fede dei savi, e a quella dei fanciulli e degl' idioti.

Aggiungerò solamente (poichè questa opinione è invalsa ai dì nostri fra alcuni scrittori cattolici) essere falsissimo ciò che soggiunge l'Autore intorno all' intelligibilità di quel sacrosanto mistero: « Il ne paraît pas « que le Christianisme croie l'essence divine inaccessible ou interdite à « l'intelligence humaine, puisqu'il la fait enseigner au plus humble d'e« sprit, puisqu'il en fait la première des vérités qu'il inculque à ses « enfants [1]. » Da queste sole considerazioni si potrebbe dedurre il contrario di ciò che intende lo scrittore. Il Cristianesimo propone il dogma della Trinità alla fede, e non alla scienza degli uomini; lo propone appunto agli *umili di spirito*, e non ai superbi, perchè vuol essere creduto, e non inteso in questa vita. Lo propone come il *primo vero* dell' ordine rivelato; e per ciò appunto ne esclude la dimostrazione; perchè tutte le prime verità sono indimostrabili. Il solo divario che corre tra le prime verità razionali e le rivelate, si è che quelle si autorizzano colla loro intrinseca evidenza, laddove queste si comprovano dall' autorità rivelatrice. I misteri sono assiomi sovrannaturali, la cui intelligibilità è l' autorità rivelante di Dio e definiente della Chiesa. « Mais quoi, « s'écrie-t-on, oubliez-vous que cette vérité est un mystère? Non je ne « l'oublie pas; mais n'oubliez pas non plus que ce mystère est une vé« rité... Mystère est un mot qui appartient non à la langue de la phi« losophie, mais à celle de la religion. Le mysticisme est la forme né« cessaire de toute religion en tant que religion; mais sous cette forme « sont des idées qui peuvent être abordées et comprises en elles-mê« mes. Et, messieurs, je ne fais que répéter ce qu'ont dit bien avant « mois les plus grands docteurs de l'Église, saint Thomas, saint Ansel« me de Cantorbery, et Bossuet lui-même au dix-septième siècle, à la « fin de l'*Histoire Universelle.* Ces grands hommes ont tenté une expli« cation des mystères, entre autres du mystère de la très-sainte Trini« té; donc ce mystère, tout saint et sacré qu'il était à leurs propres « yeux, contenait des idées qu'il était possible de dégager de leurs for« mes [2]. » Il signor Cousin confonde insieme i due generi di spiegazione, che abbiam distinti di sopra. I sommi teologi da lui menzionati, e gli altri scrittori autorevoli che corsero il medesimo aringo, non si proposero di rendere intelligibile ciò che v' ha di sovrintelligibile nei misteri, nè tampoco di dimostrarli razionalmente, ma soltanto di avvalorarli

[1] *Introd. à l'hist. de la philos.*, leçon 5.
[2] *Ibid.*

coi probabili, d' illustrarli con analogie filosofiche, e sovrattutto di cessar le calunnie degl' increduli e degli eretici che gli pretendono ripugnanti alla ragione. Ora il provare che i misteri non contraddicono alla ragione, e il dimostrarli razionalmente, sono cose troppo diverse: il primo assunto è negativo, il secondo positivo; l'uno presuppone ch' essi misteri sovrastiano ai principii razionali, l' altro lo nega. Le analogie possono scemar bensì le tenebre di tali arcani, ma non dissiparle, perchè qualunque sia la luce che rechino, quell' intervallo che separa l' analogia dalla medesimezza, rimarrà sempre oscuro e impenetrabile. Le probabilità sarebbero insufficienti a mettere in sicuro il dogma da credersi, e ad ingenerare una ferma fede, se non soccorresse l' autorità della rivelazione. Che tale sia la mente dei prefati autori, si ricava dal complesso del loro discorso, e ciascuno può farsene capace, leggendoli con mediocre attenzione; si ricava dal loro modo di procedere che mette per base l' autorità rivelatrice, e piglia da' suoi dettati, non dalla ragione, la notizia specificata e determinata del dogma, adoperando le analogie e le verosimiglianze per confermare il certo ed il noto, e non per discoprire o provare l' incerto e l' ignoto; si ricava in fine dall' espressa professione che ne fanno in molti luoghi; imperocchè dai tempi di san Paolo fino ai nostri, l' incomprensibilità dei misteri fu sempre considerata come una verità cattolica. Che se nei bassi tempi, o ne' più moderni, qualche scrittore ortodosso volle spiegare e provare filosoficamente i misteri nel modo da noi riprovato, oltrechè l' oscurità del nome, e l' esser solo o quasi solo gli toglie autorità, non si potrà mai mostrare che la Chiesa abbia approvata la sua opinione. Anzi io noto che la maggior parte delle eresie nacquero appunto dalla folle presunzione di volere accomodare i misteri alla capacità umana, e dimostrarli razionalmente.

Il mistero dell' Incarnazione è talmente connesso con quello della Trinità, che l' uno non si può mantenere intatto, dove l' altro venga alterato. Quello insegna il primo fatto dell' ordine sovrannaturale, questo significa il primo vero dello stesso ordine, l'uno è il primo anello storico, l' altro è il primo anello ideale della rivelazione, e corrispondono nella formola rivelata ai due primi termini della formola razionale [1]. La dottrina cattolica dell'Incarnazione consta di quattro punti principali: 1.° L'unione della natura umana e individuale di Cristo colla natura divina. Non è la natura umana in generale, o la natura individuale dei singoli uomini, ma quella di un solo uomo, del secondo Adamo, che è sublimata al divino consorzio, benchè la dignità di questa unione ridondi su

1 Vedi la mia *Introd.*, lib. I, cap. 8.

tutta la specie, atteso la fratellanza comune, e le attinenze che fanno di tutti gl' individui una sola famiglia. 2.° Il modo speciale di questa unione che la Chiesa chiama *ipostatica*, per significare che la natura divina e la natura umana di Cristo sono unite nella persona stessa del Verbo, ed escludono ogni personalità umana. L' unione adunque di Dio e dell' uomo nell' Uomo-Dio è affatto singolare, e differisce da tutte le altre congiunzioni che corrono o possono correre fra il Creatore o le creature in generale, o gli uomini in particolare, qual si è, verbigrazia, il commercio naturale che passa tra gli spiriti creati e la Mente divina, che gli muove come Cagion prima, gl' illustra come Intelligibile, e rende loro conoscibili le cose colla sua luce. 3.° La qualità divina che ridonda nelle operazioni e passioni della natura umana di Cristo dal principio personale e divino che le informa. Le azioni e passioni di Cristo come uomo, appartenendo alla persona del Verbo, sono divine per questo rispetto, sono azioni e passioni di un Dio. 4.° Il valore infinito delle azioni e passioni di Cristo, considerate nei loro effetti, cioè nei meriti che ne provengono. Questo valore che ha la sua radice nella unità e divinità del principio personale, costituisce la cagione finale del misterio, e l' efficacia della redenzione. Noterò di passata che Nestorio, negando il secondo di questi articoli, distruggeva di necessità i due ultimi, nei quali consiste l' importanza pratica del dogma cattolico, e spiantava con essi le basi del Cristianesimo; onde a gran torto alcuni critici hanno voluto scusarlo, quasi che si trattasse di una semplice quistione di parole, e la sua condanna procedesse dall' animosità di un uomo, o dal genio cavilloso di un' assemblea ecclesiastica.

Il dogma ortodosso dell' Incarnazione comprende adunque, oltre il concetto genuino del Verbo, quale risulta dall' idea della Trinità, quello delle relazioni sovrannaturali che corrono tra esso Verbo e l' umana natura. Abbiamo testè veduto la nozione panteistica che il signor Cousin si forma del Verbo: riandiamo ora i luoghi, dov' egli discorre in ispecie dell' Incarnazione e de' suoi effetti: « Dieu est impénétrable: la raison « n'a pas d'accès jusqu'à sa nature: il faut qu'il se manifeste par une « enveloppe abordable et intelligible: cette enveloppe c'est l'idée du « vrai, du bien, et du beau, c'est le λόγος de Platon. La raison conçoit « l'existence de la vérité absolue et de l'unité absolue; puis elle l'aban- « donne à son impénétrable immensité, et ne la contemple plus que « dans ses formes appropriées à l'intelligence humaine; dans la vérité, « la beauté et la bonté, en un seul mot, dans le λόγος qui est la mani- « festation de Dieu lui-même [1]. » Il *Logo* di Platone non è altro che

[1] *Cours de phil. de* 1818, publié par Garnier, leçon 25.

l' intelligibilità eterna e divina delle cose, la quale risplende allo spirito di tutti gli uomini, e mette in atto la loro virtù conoscitiva. Questo *Logo* non risponde all' idea rivelata del Verbo, se non vi si aggiunge l' elemento sovrintelligibile della *sussistenza personale*, e delle sue relazioni colle altre persone divine, e non se ne rimuove ogni sorta di moltiplicità e di varietà, conforme alle cose dianzi discorse. Ora il *Logo* del signor Cousin è vario e moltiplice; oltrechè le idee, di cui consta, si confondono colle cose, perchè l' ideale e il reale del moderno panteismo sono sostanzialmente identici. Inoltre questo *Logo* è unito razionalmente con tutti gli uomini, e non personalmente con una natura individua particolare; e questa unione è la stessa in tutti, benchè differisca di gradi, per ciò che spetta alla cognizione riflessa. Finora adunque non abbiamo nulla che risponda all' idea cattolica dell' Incarnazione, e si potrebbe credere che nel passo citato non si faccia allusione a questo mistero. Ma egli è difficile l' interpretare nella stessa guisa i luoghi seguenti già da noi menzionati in altra occasione: « La raison par elle-même n'atteint « pas l'être directement, et ne l'atteint qu'indirectement par l'entremise « de la vérité. La vérité est le médiateur nécessaire entre la raison et « Dieu; dans l'impuissance de contempler Dieu face à face, la raison « l'adore dans la vérité qui le lui représente, qui sert de verbe à Dieu « et de précepteur à l'homme. Or, ce n'est pas l'homme qui se crée à « lui-même un médiateur entre lui et Dieu, l'homme ne pouvant con- « stituer la vérité absolue. C'est donc Dieu lui-même qui l'interpose en- « tre l'homme et lui, la vérité absolue ne pouvant venir que de l'être « absolu, de Dieu. La vérité absolue est donc une révélation même de « Dieu à l'homme par Dieu lui-même; et comme la vérité absolue est « perpétuellement aperçue par l'homme et éclaire tout homme à son « entrée dans la vie, il suit que la vérité absolue est une révélation « perpétuelle et universelle de Dieu à l'homme... Or, la vérité absolue « étant l'unique moyen de rapprocher l'homme de Dieu, mais en étant « le moyen infaillible, puisqu'on ne peut participer à la qualité sans « participer à la substance, il s'ensuit que la raison humaine, en s'unis- « sant à la vérité absolue, s'unit à Dieu dans la vérité [1]. Que l'homme « par lui-même ne puisse atteindre jusqu'à l'infini, que la portée de sa « conscience et de sa sensibilité expire sur les bornes du variable et du « fini, qu'un médiateur soit nécessaire pour unir ce phénomène d'un « jour et celui qui est la substance éternelle; c'est ce dont on ne peut « douter. De là la nécessité d'un terme moyen entre Dieu et l'homme; « de là encore cette nécessité que ce soit Dieu qui se manifeste à l'hom-

[1] *Fragm. phil.*, tom. I, p. 316, 317.

« me, et que le terme intermédiaire vienne de lui pour aller à l'hom-
« me, l'homme étant dans une impuissance absolue de créer lui-même
« l'échelle qui doit l'élever jusqu'à Dieu ; de là la nécessité d'une ré-
« vélation. Or, cette révélation commence avec la vie dans l'individu
« comme dans l'espèce ; le médiateur est donné à tous les hommes :
« c'est la lumière qui éclaire tout homme qui vient en ce monde...
« La vérité conduit donc à la substance même ; à Dieu qui, profondé-
« ment invisible en son essence, se manifeste ou se révèle à nous par
« la vérité, rapport sacré qui unit l'homme à Dieu. Telle est la théorie
« platonicienne et chrétienne... Puisque Dieu ne se révèle que par la
« vérité, la vérité est Dieu : c'est de lui tout ce que nous en pouvons
« connaître [1]. » Il pretto razionalismo di questi discorsi è evidente. Qui si tratta di una unione naturale della mente umana colla verità divina, di una cognizione comune a tutti gli uomini, senza distinzione d' individui, di luoghi e di tempi, di una cognizione che abbraccia tutti i momenti della vita intellettiva, e costituisce l' essenza medesima dell' intelletto umano. D' altra parte, affermandosi che questo *è l'unico mezzo ed infallibile di unir gli uomini al loro autore*, e che da esso procede *quanto possiam conoscere del vero*, si esclude ogni altra spezie di legame dell' uomo con Dio, ogni rivelazione straordinaria, ogni assunzione speciale e sovrannaturale della nostra natura alla società divina. O dunque l' Incarnazione cristiana è una favola, o ella non contiene nè esprime altro che questa unione naturale e comune degli uomini con Dio. E che l' Autore alluda al dogma cattolico si può già ricavare dai vocaboli tecnici, tratti dalla teologia positiva, e da lui adoperati come quelli di *rivelazione*, *mediatore*, *verbo*, e dall' epiteto di *cristiana* ch' egli dà alla sua teorica. Ma egli non lascia più alcun dubbio in queste altre parole : « La raison est donc à la lettre une révélation, une révélation né-
« cessaire et universelle, qui n'a manqué à aucun homme, et a éclairé
« tout homme à sa venue en ce monde : *illuminat omnem hominem*
« *venientem in hunc mundum*. La raison est le médiateur nécessaire
« entre Dieu et l'homme, ce λόγος de Pythagore et de Platon, ce *verbe*
« fait chair qui sert d'interprète à Dieu, et de précepteur à l'homme,
« homme à la fois et Dieu tout ensemble. Ce n'est pas sans doute le
« Dieu absolu dans sa majestueuse indivisibilité, mais sa manifestation
« en esprit et en vérité ; ce n'est pas l'être des êtres, mais c'est le
« Dieu du genre humain [2]. » Se la ragione è la *rivelazione necessaria*, il *mediator necessario fra Dio e l' uomo*, il *Verbo fatto carne*, di

[1] *Fragm. phil.*, tom. I, p. 224, 225, 226, 227.
[2] *Ibid.*, p. 78.

cui parla san Giovanni nel suo testo, l'*interprete di Dio* e il *precettore dell' uomo*; se questo precettore è *uomo e Dio nello stesso tempo*, se egli è la *manifestazione di Dio in ispirito e in verità*, egli è chiaro che l' unione della ragione collo spirito dell' uomo è la sola umanazione divina che si possa ammettere, e si debba intendere come espressa dal dogma cristiano. Dunque Cristo fu Dio, come lo sono tutti gli uomini; dunque l' unione della natura umana colla divina non fu personale, se non in un senso panteistico; dunque gl' insegnamenti evangelici non sono per sè stessi più autorevoli di ciò che la ragione detta a ogni individuo; dunque la religione cristiana non è nè più nè meno divina degli altri culti; dunque insomma Iddio non si è incarnato in un uomo particolare, ma in tutto il genere umano; il che è appunto la sentenza dei panteisti e dei razionalisti germanici, e di coloro che li copiano in Francia. E che il signor Cousin intenda di parlare espressamente del dogma cristiano, basterebbe a chiarirsene l' avvertire ch' egli non riceve i misteri, se non in quanto esprimono qualche verità meramente razionale. Ora qual è la verità razionale che può immaginarsi simboleggiata dall' Incarnazione, se non la presenzialità della divina mente allo spirito di tutti gli uomini? Certo l' unione ipostatica, e gli altri punti della dottrina cattolica summenzionati, non potranno mai ridursi a mere intellezioni. Egli è vero che l' illustre Autore in una delle sue prime Letture disse che « la raison absolue est invisible et impalpable; comme elle « ne descend point en personne sur la terre, et que d'ailleurs nul effort « ne peut élever l'homme jusqu'à elle, elle reste inaccessible à l'huma« nité. Ainsi, la raison absolue est le seul médiateur, le seul modérateur « infaillible des pouvoirs rivaux, et elle n'est point de ce monde [1]. » Ma o convien dire che il signor Cousin, quando pronunziò queste parole, non avesse ancora abbracciata la simbologia dei razionalisti tedeschi, e si contentasse di ripudiare bonamente la rivelazione cristiana: ovvero, che ivi parli solo di una comunicazione immediata fra la Ragione assoluta e l' uomo; comunicazione ch' egli ripudia effettualmente in tutte le sue opere, poichè a suo parere il commercio fra Dio e gli uomini si fa per mezzo della Verità, spezie di ente astratto che adempie l' ufficio di mediatore fra la Divinità e le sue fatture. La qual Verità non può esser altro, nel senso dell' Autore, c[illegible] [illegible]rietà ideale procreata dall' unità suprema. Io inclino a pensare [illegible] [illegible] citate dell' Autore si debbano prendere per questo ver[illegible] [illegible] [illegible]ite in guisa di obbiezione, egli soggiunge: « [illegible] [illegible]olue n'habite [illegible]

[illegible] [illegible]abite [illegible]

1 *Cours d'hist. de la phil. m*[illegible] Vacherot. Paris, 1839, leçon 8.

« point ce monde, mais elle s'y manifeste ; si elle ne le remplit pas de « sa présence, elle l'éclaire de sa lumière. Les traces de la raison sont « partout ici-bas, bien qu'elle dérobe son essence à tous les regards [1]. » La qual sentenza consuona colla dottrina panteistica professata dall'Autore negli scritti più recenti sull' incarnazione della Verità, emanazione della Ragion suprema, nella mente di tutti gli uomini, anzi nella stessa natura e in tutto l' universo, atteso l' identità del reale e dell' ideale nell' unità assoluta.

Come i dogmi della Trinità e della Incarnazione sono l' ontologia, così quelli del peccato originale e della grazia appartengono all' antropologia rivelata. In questi quattro capi contiensi la somma della rivelazione; poichè le dottrine del culto esteriore, dei sacramenti, delle indulgenze, e tutte le altre verità cattoliche si racchiudono sinteticamente in alcuno di quelli. D'altra parte, siccome il dogma dell' Incarnazione si connette con quello della Trinità, i misteri del peccato originale e della grazia s' intrecciano con quello dell' Incarnazione; tanto che tutte le verità della fede s' inchiudono potenzialmenie nella Trinità delle divine persone, che è l' assioma supremo, e il germe ideale del sistema rivelato. La storia delle eresie avvalora queste logiche corrispondenze, e ce le fa toccar con mano, mostrandoci il conserto reciproco degli errori, come, verbigrazia, dell' eresia di Pelagio con quelle di Nestorio e di Ario. Il signor Cousin non poteva sfuggire meglio de' suoi precessori a questo fato dialettico; onde non è meraviglia, se dopo aver impugnata la Trinità e l' Incarnazione, conservandone solo un' ombra, egli diede lo sfratto alle loro conseguenze. Vero è che, per quanto mi ricorda, egli non fa menzione espressa della corruzione primitiva dell' uomo in nessun luogo delle sue opere. Ma in questo caso il silenzio solo l' accusa; perchè, se non appartiene al filosofo di entrare a discorrere in particolare della colpa di origine come dogma meramente rivelato, egli non può, nè dee tacere dello stato degenere, in cui si trova la nostra natura. Questo è un arcano noto per via della sola rivelazione, ma un fatto manifesto, continuo, universale che cade sotto l' esperienza di ciascuno, nè si può mettere in dubbio da chi riconosce l' imperio di una Providenza. L'ateo solo può credere che lo stato attuale dell' uomo sia naturale e primitivo; e quando dico ateo, intendo pure il panteista rigoroso, come lo Spinoza che toglie al suo dio gli attributi che più importano, cioè le perfezioni morali, e non differisce per questo lato dai più volgari impugnatori dell' Ente supremo. Ma se si ammette un Dio provido e santo, non si può

[1] [illegible] *phil. mor. du XVIII siècle*, leçon 8.

supporre che l' uomo sia uscito qual è dalle mani di esso, ed è giuocoforza il pensare che l' opera divina sia stata perturbata e divolta dal suo primo essere, qualunque ne sia stata la causa. La quale può venire insegnata dalla rivelazione sola; ma il fatto è chiaro e indubitato pel lume di ragione. Ora il filosofo, e in ispecie il moralista, che vuole e dee discorrere dell' uomo qual è, e non solo dell' uomo qual potrebbe essere e ci è dato d' immaginarlo, non dee mai perder d' occhio che la natura umana è fuori del suo stato normale, e contiene dei germi di corruzione. Altrimenti egli non potrebbe ragionare dirittamente dell' arbitrio, delle passioni, del vizio, della virtù, dell' ordine morale; non potrebbe sovrattutto agitare i gran problemi dell' origine del male, e della perfezione dell' universo. Che se oggi e da più di un secolo si usa il contrario, e l' etica è infetta di Pelagianismo, eziandio in molti autori cattolici; non mi sarebbe difficile il provare che questa è una delle principali cagioni, per cui è scaduta tale scienza nobilissima, e ridonda di errori notabili; imperocchè quando si piglian le mosse da un concetto falso o almeno inesatto dell' umana natura, e si lavora sopra una chimera, egli è impossibile che altri dia nel segno. Renato Descartes che nocque forse alla filosofia più di ogni altro ingegno moderno, fu l' introduttore del Pelagianismo nelle scienze speculative; il che gli venne imputato dai più dotti teologi del suo tempo. Gli eclettici moderni in Francia, suoi ammiratori e discepoli, ne premono le vestigie; e abbiam già menzionati due di loro, il Jouffroy e il Damiron che negano il peccato originale nel modo più espresso [1]. Abbiam pure altrove avvertito che il signor Guizot frantese la controversia passata fra santo Agostino e i Pelagiani, volendo ridurla a una mera disputa filosofica [2]. Il signor Cousin è più prudente; e benchè — quando dice, parlando dell'uomo primitivo, ch'egli « au sortir « des mains de Dieu, en reçoit immédiatement toutes les lumières et « toutes les vérités, bientôt obscurcies et corrompues par le temps et « par la science incomplète des hommes [3], » — egli escluda indirettamente il fatto della caduta, quale risulta dalle Scritture, e della colpa originale che ne conséguita; tuttavia si guarda di assalire direttamente questo dogma. Ma che rileva, se in tutte le sue opere filosofiche egli discorre sempre dell' uomo, come se fosse nel suo stato normale e nativo, e dell' arbitrio, come se le sue forze naturali fossero sufficienti all' adempimento della legge?

1 *Supra*, cap. 3.
2 *Teor. del Sovr.*, not. 81.
3 *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 7.

Per ciò che spetta al dogma della grazia in ispecie, il sig. Cousin è meno riservato, e ci dichiara in termini espliciti il suo sentimento. In proposito de' colloquii avuti con un professor valdese di Francoforte, egli spone per minuto la sua dottrina sulla grazia in uno squarcio di teologia che riferirò distesamente, perchè mi pare molto curioso. « Il faut entendre « le Christianisme, » dic'egli, « et il ne faut pas, comme Calvin, exa« gérer encore la doctrine de saint Augustin sur la grâce ; car cette « doctrine est déjà très-forte et elle a besoin d'être expliquée comme elle « l'a été par l'Église. » Che vuol dir questa frase *exagérer encore?* Che cosa s'intende, affermando che la dottrina di santo Agostino *est déjà très-forte?* Dunque la dottrina di questo grand' uomo solennemente approvata dai sommi pontefici e da tutta la società cattolica, è già *esagerata* in sè stessa, e Calvino non fece che esagerarla di più ? Dunque non è notabile, non è grande, non è essenziale e, per così dire, infinito l'intervallo, che corre fra le sentenze di un eresiarca, e quelle del più gran lume della Chiesa ? Ma via, passiamo su queste inezie, e impariamo dal sig. Cousin come *bisogna intendere il Cristianesimo* : « Sans « pélagianisme ni semi-pélagianisme on peut interpréter la doctrine « augustinienne de la grâce de manière à ne détruire ni le mérite des « œuvres et la liberté de la volonté humaine, ni la nécessité d'une lu« mière divine qui éclaire la volonté pour que la volonté la suive, sans « exclure par conséquent, comme sans admettre exclusivement le mérite « suprême de celui qui pour le genre humain est la lumière, la vôie et « la vie. Dans l'acte vertueux il y a à la fois et de Dieu et de l'homme. « Le Verbe divin intervient pour montrer le but et la règle, et aussi « l'espérance. C'est là la grâce, c'est là la foi. Cette vue de la vérité, « qui n'est refusée à personne, touche la volonté, et c'est de là que « l'homme part pour agir. L'action de la volonté, quoiqu'elle ait été né« cessairement précédée, et qu'elle doive toujours être accompagné de « la connaissance de la loi pour être une action morale, n'est pas le pur « effet de cette connaissance. Cette connaissance dispose à l'action, mais n'y « contraint pas ; cela est si vrai que mille fois on y résiste. L'acte de la « volonté appartient directement à la volonté elle-même qui a sa force limitée « mais réelle, et par conséquent sa part de mérite [1]. » Non pure i Semipelagiani, ma Pelagio, Celestio, e tutti i loro consorti, avrebbero soscritta « volentieri questa professione di fede. Egli è noto che Pelagio, incalzato dalla logica de' suoi avversari, riconobbe, oltre la dottrina e la legge esteriore, un' illustrazione interna e sovrannaturale dell' intelletto ; ma questa condiscendenza non bastò a sant' Agostino, nè alla Chiesa. Si può

1 *Revue française*, tom. VI, p. 222, 223.

disputare fra i cattolici, in che consista precisamente l'azione della grazia divina sulla volontà dell'uomo, e com'essa si concilii coll'arbitrio; ma non si può mettere in dubbio la realtà di questa azione, nè il suo perfetto accordo colla libertà umana. Tutti i catechismi sono unanimi su questo punto; e se il sig. Cousin avesse letto accuratamente quello del Bossuet, di cui ivi fa menzione [1], non ci obbligherebbe a ricordarglielo. Se la grazia divina necessaria a ben fare riguardasse solamente la cognizione dell'intelletto e non il moto della volontà umana, non sarebbe il principio del merito, come quello che dipende dal volere e non dal conoscimento; mancherebbe la base dell'umiltà e della fiducia cristiana; si annullerebbe la dottrina cattolica sulla colpa di origine, sull'indebolimento e sulla diminuzione del libero arbitrio; si distruggerebbero i dogmi della giustificazione, della soddisfazione di Cristo, e della necessità assoluta del divino riscatto. Crederei superfluo l'intrattenere i lettori con citazioni di testi sopra una cosa notissima, insegnata in tutti i libri elementari della religione.

Ma via, dirà il sig. Cousin, io ammetto pure la necessità di una grazia interiore risguardante l'intelletto, e influente almeno per modo indiretto nel voler dell'uomo; il che è tuttavia qualche cosa per un filosofo. Io parlo di una *luce divina che rischiara la volontà e l'invita a seguirla*; del *Verbo che è la luce, la via e la vita, che interviene per mostrar lo scopo, la regola e la speranza*; del *merito supremo* che procede da esso Verbo: io dico che *nell'atto virtuoso* concorrono *Dio e l'uomo*; io pronunzio i nomi di soddisfazione [2], di *fede*, di *grazia*. Non vi pare che questa suppellettile di frasi e di voci ortodosse basti a chiarire che io credo sanamente? Basterebbero forse, se non conoscessimo il senso, in cui l'illustre Autore adopera queste locuzioni ed altre ancor più efficaci. Ma noi abbiamo veduto che la *rivelazione* e l'*inspirazione* da lui ammesse non sono altro che la cognizione spontanea della ragione; che *la fede* è l'adesione naturale alle verità razionalmente e spontaneamente conosciute; che *il Verbo* è la verità delle idee che si manifestano allo spirito dell'uomo; che *l'intervento del Verbo* non è altro che quello della ragione; che l'Incarnazione e la redenzione nel senso cattolico son da lui collocate fra le chimere; che conseguentemente nel suo sistema i meriti di Cristo non si distinguono essenzialmente da quelli degli altri uomini. Or che può essere la *grazia* a tal ragguagli, se non il fenomeno naturale della cognizione comune a tutti gl[illegible]. Se la grazia, a senno

1 *Revue française*, tom VI, p. 223.
2 *Ibid.*

del sig. Cousin, si riduce sostanzialmente all'illustrazione dell'intelletto, e questa al solo lume della ragione, non è chiaro ch' egli nega affatto essa grazia, secondo l'intendimento cattolico? Ch'egli va assai più oltre di Pelagio stesso, il quale anco nel primo grado della sua eresia, ammetteva una rivelazione esterna e sovrannaturale; laddove, secondo il sig. Cousin, non v' ha nè dentro nè fuori dell'uomo alcun intervento straordinario di Dio, e tutto si riduce ai mezzi e ai soccorsi di natura? Non è chiaro ch'egli non potrebbe affermare il contrario, senza contraddire affatto ai principii del suo sistema, e che quindi in quello squarcio teologico egli scherza co' suoi lettori?

E in vero, quando l' illustre Autore parla più seriamente, egli usa un linguaggio molto diverso. Dopo di avere rapportate in un altro luogo le seguenti parole del Leibniz: « La foi est fondée sur des motifs de « crédibilité et sur la grâce interne qui y détermine l'esprit immédia- « tement, » egli soggiunge: « Cette distinction théologique de Leibnitz est « au fond notre distinction philosophique de la raison spontanée et de « la raison réfléchie [1]. » Si potrebbe parlar più schietto? Con quattro parole si atterra tutto il sistema rivelato. Se *i motivi di credibilità* e *la grazia interna*, da cui deriva *la fede*, non sono altro che *la ragione spontanea e riflessa*, ne segue di necessità che la rivelazione, l'inspirazione, i miracoli, le profezie, la Bibbia, l' Incarnazione, la Redenzione, la Chiesa, il culto, la grazia, e tutto il sistema sovrannaturale, non sono altro che favole, o per parlare più riverentemente, simboli in cui non v' ha di reale che la ragione e le altre facoltà dell' uomo coi loro naturali effetti. La frase *au fond* non significa altro, e vuol dire che la *teologia* del Leibniz è una semplice forma della *filosofia*, insegnata dal sig. Cousin nelle sue opere. Non occorre cercare s'egli intenda di far corrispondere la grazia alla ragione spontanea e i motivi di credibilità alla ragione riflessa, come mi par più conforme alla sua dottrina, o viceversa: basta che ad ogni modo la ragione è la sola grazia che informi il nostro spirito, e la sola base di ogni pia credenza. Eccoti che te lo dice non meno positivamente altrove, dove, parlando della spontaneità, detta da lui inspirazione, così discorre: « Le caractère de l'inspiration est: 1.° d'être primitive, « antérieure à toute opération réfléchie; 2.° d'être accompagnée d'une foi « vive, d'où résulte une autorité supérieure; 3.° l'inspiration est vivifiante, « sanctifiante; et elle répand dans l'âme un sentiment d'amour pour l'auteur « même de toute inspiration. Or l'auteur de toute inspiration est sans « doute immédiatement la raison humaine, mais la raison humaine rat-

[1] [illegible] *de l'hist. de la phil.*, leçon 24, note.

» tachée à son principe, parlant, pour ainsi dire, au nom de ce principe,
» c'est ce principe lui-même faisant son apparition dans la raison de
» l'homme [1]. » La ragione spontanea producendo la *fede*, e una *fede viva, vivifica, santifica*, e opera il trionfo della grazia che *è l'amor di Dio*. Tutti quei doni e prodigi spirituali che sono effetti di redenzione, e che le Scritture attribuiscono all'azione straordinaria dello Spirito increato, sono ascritti dal sig. Cousin a quella ragione che alberga continuamente in tutti gli uomini. Ecco adunque in che maniera *il faut entendre le Christianisme*; il quale, se non è il Cristianesimo di Cristo, è certamente quello che si trova nelle opere dell'illustre Autore.

CAPITOLO SESTO.

IL SIG. COUSIN SOSTITUISCE, EZIANDIO NELLE COSE DI RELIGIONE, AL METODO CATTOLICO DELL'AUTORITA' IL METODO ERETICO DELL'ESAME PRIVATO, E INTRODUCE UN MODO DI FILOSOFARE RIPUGNANTE ALL'AUTORITA' DELLA CHIESA.

A mano a mano ch'io vo innanzi in questo ragionamento, mi accorgo che le mie prove e le mie parole possono parere superflue. Imperocchè a che pro dimostrare che una dottrina convinta di panteismo e di razionalismo teologico, non è cattolica? Tuttavia l'articolo della Chiesa è così importante, e il rispetto apparente che l'illustre Autore le professa in alcuni luoghi, se non si ha l'occhio al resto, è così persuasivo, che egli può essere di qualche profitto il conoscere segnatamente il suo modo di sentire in questo proposito. Mi comporti adunque il lettore ch'io esamini ancora qualche testo; il che farò brevemente.

Se la sola rivelazione, posseduta dall'uomo, è quella della ragione; se le sole verità, ch'egli possa conoscere e debba credere, sono i dogmi razionali; se ogni religione, e conseguentemente il Cristianesimo, non è altro che l'intuito naturale e spontaneo del vero, vestito di forme poetiche; se la sola fede possibile sta nell'assenso dell'intelletto alle verità razionalmente conosciute; egli è chiaro che l'autorità della Chiesa non può più aver luogo, e quando avesse, sarebbe del tutto inutile. Imperocchè, qual è l'oggetto su cui l'autorità ecclesiastica potrebbe ancora esercitarsi? Forse i dogmi? Ma la ragione sola gli suppedita, e spetta alla filosofia l'abbracciarli o rigettarli, e il determinarne il vero valore. I simboli? Ma questi sono imagini per sè stesse arbitrarie, indifferenti, ac-

[1] *Cours de l'hist. de la ph.* ...

cidentali, e destituite di virtù intrinseca: con qual ragione la Chiesa prescriverebbe gli uni con esclusione degli altri? Con qual ragione mi comanderebbe di anteporre i simboli cristiani a quelli di un altro culto? Oltre che i simboli non sono necessari al filosofo. E ancorchè si concedesse alla società ecclesiastica una balìa disciplinare, come quella che si possiede dai membri di un' accademia, un tal potere non sarebbe certo quell'autorità essenziale e suprema che i cattolici vi riconoscono. Il culto? Ma se l'uomo è creatore del culto, come il sig. Cousin dichiara espressamente, che diritto può avere la Chiesa di determinarlo? Che diritto può avere di farmi preferire i riti cattolici a quelli dei Bramani o dei Ghebri? Che diritto d' impormi un culto qualunque, se io ho il privilegio di essere filosofo? Il sacerdozio e la gerarchia? Ma la gerarchia e il sacerdozio si compongono dei rettori della società ecclesiastica, e i rettori non possono probabilmente governare, se non ci è chi voglia essere governato. Ora, su chi può esercitarsi il potere dei pastori, a tenor del razionalismo? Non sui filosofi, i quali essendo giunti a godere il benefizio del *pensiero puro*, non hanno più bisogno di preti nè di Chiesa. Si eserciterà dunque sul popolo. Ma il popolo è chiamato dai progressi della civiltà a diventare anch'egli filosofo, e i filosofi ve lo invitano, come abbiam veduto, stendendogli *dolcemente la mano*, *per sollevarlo* e condurlo fino alla loro altezza [1]. L'autorità della Chiesa sul popolo è adunque affatto precaria, proviene dall' ignoranza e dalla imbecillità di esso, e non è conseguentemente una vera autorità. L'autorità ecclesiastica che i cattolici riconoscono, si fonda nel privilegio della inerranza; il quale, secondo i razionalisti, trovasi nella ragione spontanea di ciascun uomo, non già nei decreti riflessi della Chiesa, come quella che, al parer loro, non si distingue da qualunque altra società d' individui. Il popolo stesso nell' assentire in sembiante alle parole della Chiesa, non crede in sostanza che alla propria ragione; poichè l'uomo incomincia colla fede nella ragione, e *non v' ha fede fuori di questa* [2]. Senza che l' autorità infallibile della Chiesa esclude il diritto di esame ne' suoi figli, laddove il sig. Cousin invita gli uomini ad esaminare, e ascrive loro a debito « sous la réserve du plus profond respect pour les formes reli- « gieuses, de ne rien comprendre, de ne rien admettre qu'en tant que « vrai en soi, et sous la forme de l'idée [3] » Basta forse questa singolare protesta di *rispetto* per salvare l'autorità della Chiesa, quando si prescrive a ciascuno de' suoi figli di porla in dubbio, tranne ch' egli sia così rozzo, da non avere la facoltà, nè il desiderio di farlo?

[1] *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 2.
[2] *Ibid.*, leçon 6.
[3] *Ibid.*, leçon 5.

Ma v'ha di più. Il sig. Cousin non solo distrugge onninamente l'infallibilità e l'autorità della Chiesa, ma conferisce questa autorità suprema alla filosofia, e a' suoi cultori, e trasporta il privilegio divino dal santuario nella scuola. Finora si era creduto da tutti i cattolici che il definire i dogmi di fede fosse una prerogativa della Chiesa, e che in tutto ciò che spetta alla fede, la filosofia dovesse sottostare all'autorità ecclesiastica. Ma l'illustre Autore c'insegna che il contrario ha luogo. Anche nelle cose di fede, la filosofia non è suddita della religione, ma bensì la religione della filosofia. Il vero definitore dei dogmi è il filosofo; il quale, spogliandoli della loro veste simbolica, e dichiarandone il vero senso, gli riduce allo stato d'*idee pure*. Cristo non ha raccomandato il sacro deposito, nè dato il privilegio di legare e di sciogliere, nè fatta la promessa di proteggerli in perpetuo contro l'inferno, ai successori di Pietro e degli Apostoli, ma ai filosofi. E a quali filosofi? A quelli del suo tempo, o delle età future? Ai sensisti, o ai panteisti, o agli scettici? o forse agli eclettici della età nostra? Aspetteremo che il sig. Cousin ce lo dica. Frattanto possiamo tenere per fermo che in ciò che spetta alla sostanza della fede, la Chiesa non ha che farci. Ella può trastullarsi, se così le piace, intorno alle forme, e foggiar de' simboli e dei miti a suo talento; ma se ella vuol conoscerne il vero senso, dee interrogare i filosofi. Se *i preti vogliono sapere quel che fanno* [1], se vogliono conoscere, verbigrazia, che si debba tenere intorno alla Trinità e all'Incarnazione, si guardino dal consultare i Concilii ed i Padri della Chiesa, ma abbiano pazienza, e ricorrano ai filosofi. I quali non han veramente parlato poco di queste materie; e l'età nostra sovrattutto ne è piena; onde l'impaccio non può nascere dalla penuria, ma dall'abbondanza. Così i preti, imparando finalmente i fatti loro, potranno insegnarci una teologia armonizzante a capello colle *idee pure*; e questa sarà davvero una bella teologia!

Quest'autorità suprema della filosofia è dall'illustre Autore ripetuta e inculcata a ogni poco: « La philosophie est donc la lumière de toutes « les lumières, l'autorité des autorités [2] » Non creder mica che la filosofia sia l'autorità suprema, perchè somministra le ragioni che rendono le altre autorità credibili; ella è tale, perchè la ragione non può ammettere autorità di sorta, se non in quanto « elle s'en fait une idée, et l'ac« cepte à ce titre, et alors c'est elle-m[illegible] prend pour mesure,

1 *Cours de l'hist de la phil.*, leçon 2ª
2 *Ibid.*, leçon 1.

« pour règle, pour autorité dernière [1]. » Il che vuol dire, secondo lo stile dell'Autore che i dettati dell'autorità non possono mai esser fatti buoni in grazia dell'autorità medesima, ma solo in virtù della loro intrinseca evidenza. « Après avoir ainsi proclamé la suprématie de la philo« sophie, hâtons-nous d'ajouter qu'elle est essentiellement tolérante [2]. » Vedi come le parti si sono scambiate? L'esser tollerante toccava già alla religione, quando possedeva l'autorità suprema. Ora che tal privilegio è passato nelle mani della filosofia, questa si mostra in contegno e in maestà di regina, parla da principe, e promette benigna tolleranza e condiscendenza alla sua nuova suddita. « Le caractère éminent de l'in« spiration, savoir l'impersonnalité, renferme le principe de l'autorité, et « le caractère de la reflexion, la personnalité renferme le principe de « l'indépendance [3]. » Eccoti che la radice dell'autorità è la ragione, e che fuori di questa, e del suo intuito evidente, non v'ha magistero autorevole. Nota infatti l'intreccio delle dottrine dell'Autore. L'*inspirazione* o *impersonalità* è la ragione spontanea, cioè la religione, o sia la rivelazione nel senso del nostro filosofo; la quale autorizza i suoi dettati colla loro intrinseca evidenza. Dunque la sola autorità credibile è l'evidenza diretta e immediata del vero. Dunque non si può ammettere la verità di una dottrina oscura in sè stessa, e fondata solamente sopra un'autorità estrinseca, qual si è quella della Chiesa. Nè questa può accordarsi col *principio d'indipendenza* che germina dalla riflessione; imperocchè la ragione riflessa non sarebbe libera, se non avesse balìa d'interpretare la ragione spontanea (che è il principio di autorità), a suo talento. Se riconosci un magisterio autorevole che abbia diritto di determinare i decreti della ragione spontanea, distruggi quell'assoluta indipendenza che compete alla filosofia. « Le christianisme est une religion, « ce n'est point une philosophie. Or, . . . ou les lois de l'esprit humain « devaient être suspendues, ou il fallait que sur la base même du chri« stianisme s'élevât une philosophie, qui, quel que fût le fond de ses « principes, eût une parfaite indépendance [4]. » Questa *perfetta indipendenza* dee abbracciare anche il giro della religione; altrimenti non sarebbe *perfetta* e la filosofia che ne deriva, non potrebbe chiamarsi *l'intelligence absolue l'explication absolue de toutes choses* [5]. Perciò l'Autore commenda altamente *la filosofia indipendente* che nel secolo sedicesimo succedette alla dottrina delle scuole, nelle quali « l'autorité vous impo-

1 *Introd. à l'hist. de la phil.* leçon 1.
2 *Ibid.*
3 *Cours de l'hist. de la phil.*, leçon 2.
4 *Ibid.*
5 *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 1.

« sait les principes, et elle surveillait les conséquences, sauf à vous à « aller comme vous vouliez du principe à la conséquence [1]. » Non è qui a proposito il ricercare se questo metodo sia così poco filosofico, come l'Autore lo rappresenta. « L'esprit nouveau au seizième siècle... « c'était un esprit d'indépendance: par conséquent il avait pour adver- « saire l'esprit opposé, le principe d'autorité: et entendez-moi bien, je « parle du principe d'autorité, non dans les matières de la foi, et dans « le domaine de la théologie, où l'autorité a sa place légitime, mais « dans le domaine de la philosophie, où doit régner la libre réflexion. « L'autorité et la liberté, tels sont les deux véritables adversaires qui « entrent en lutte au seizième siècle [2]. » Se queste parole fossero segregate dal resto della dottrina, potrebbero essere sanamente interpretate. Ma il *principio di autorità* che il sig. Cousin riserva alla religione, è solo apparente. E veramente quali sono, a suo giudizio, *le materie della fede*, e il *dominio della teologia?* Forse le dottrine rivelate? No certamente; poichè queste dottrine sono comuni alla filosofia, e appartengono al *dominio filosofico, in cui dee regnare la riflessione libera*. Dunque *il dominio della teologia*, cioè quello che le appartiene in proprio, e di cui può disporre a suo talento, non sono già le idee rivelate, ma i simboli che le vestono, cioè la loro forma. Eccoti in sostanza ciò che l'Autore chiama gravemente *le materie della fede*, e il *dominio della teologia*; ecco il campo, in cui permette alla Chiesa di esercitare il potere conferitole da Cristo. La Chiesa non potrà d'ora innanzi impacciarsi delle cose che si debbono credere, ma solo delle parole: le sue definizioni dovranno aggirarsi sui tropi e sulle figure: a tale intento mireranno i canoni dei Concilii e i decreti dei sommi pontefici; la loro autorità sarà poetica, come ci par veramente il sistema dell'illustre Autore.

Il sig. Cousin mostra da per tutto una singolare predilezione per la rivoluzione intellettiva, cominciata nel secolo sedicesimo; il quale è da lui considerato (e in ciò ha ragione) come il principio della filosofia moderna. E benchè nol dica chiaramente, ciò che gli va sòvrattutto a sangue si è la riforma dei Protestanti; non già che egli sia più protestante che cattolico; ma perchè egli tiene il protestantismo come un progresso, rispetto al cattolicismo, e come una di quelle nuove forme che debbono spianar la via all'*ultima di tutte*, a quella di cui si mostra tenerissimo e sospirante, cioè alla pretta filosofia. Egli perciò non ama la forma cattolica; e ogni qualvolta gli viene il destro di darle obliquamente qual-

[1] *Cours de l'hist. de la phil.*, leçon 1.
[2] *Ibid.*

che sferzatella, lo fa molto volentieri, senza però detrarre al *rispetto* che le porta. Leggete, per esempio, ciò ch'egli dice in proposito del Discorso sulla storia universale, dettato dal Bousset. « L'Église enseigne que ce « monde a été fait pour l'homme; que l'homme est tout entier dans « son rapport à Dieu dans la religion; que la vraie religion est le Chri- « stianisme; que par conséquent l'histoire de l'humanité n'est et ne peut « pas être autre chose que l'histoire du Christianisme, l'histoire de ses « origines les plus lointaines, de ses préparations les plus secrètes, de « ses progrès, de son triomphe, de son développement. Voilà ce qu'en- « seigne l'Église: à ses yeux tout se rapporte au Christianisme. Les « individus ne sont rien pour elle comme individus: elle ne les aper « çoit qu'autant qu'ils ont ou servi ou contrarié le Christianisme; « c'est là précisément la vraie théorie des individus dans l'histoire. Elle « enseigne encore, et elle ne peut pas ne pas enseigner, que les empires « n'ont d'importance comme les individus que par leur rapport avec le « service de Dieu, c'est-à-dire avec le Christianisme. En un mot, l'Église « a son histoire de l'humanité que le dogme lui impose, histoire aussi « inflexible que le Christianisme lui-même, et qui est la seule histoire « universelle orthodoxe, qu'au XVII[e] siècle un fidèle et un évêque pût « proposer à des fidèles. De là, messieurs, la nécessité du plan de Bos- « suet [1] » Il disegno storico del Bossuet, della Chiesa e del Cristianesimo è egli rappresentato integralmente ed esattamente da queste parole dell'Autore? Nol credo; ma ora non importa il cercarlo. Mi basta che il sig. Cousin stimi questo modo di vedere proprio della Chiesa, e connesso essenzialmente col *dogma* cristiano, secondo l'ortodossia del secolo diciassettesimo. Ora dopo di aver detto così espressamente che questo modo generico di contemplare la storia appartiene all'essenza dell'insegnamento ortodosso, lo approva forse? No: anzi lo rigetta come *esclusivo*, e lo giudica ripugnante ai progressi della scienza moderna [2]. Non si tratta qui di cercare, lo ripeto, se il sig. Cousin abbia bene esposto il concetto cattolico sulla storia del genere umano, ma solo di avvertir la sentenza, ch'egli porta su ciò che crede essere dottrina cattolica. Si può egli dar torto alla Chiesa, e mettere le sue antiche dottrine in contraddizione col saper moderno, in modo più manifesto?

Parlando del clero protestante di Germania, l'Autore lo chiama « un « clergé réformé une fois pour toutes, en identité parfaite avec les po- « pulations par les doctrines et par les mœurs, et jouissant d'une auto-

[1] *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 11.
[2] *Ivi.*

« rité et d'une vénération sans bornes [1]. » Non piaccia a Dio ch'io voglia detrarre a quanto ci è di vero in questo elogio! Amo anzi di confessare che fra i ministri protestanti si trovano moltissimi uomini, illustri per morale e per civile virtù; de'quali si onorerebbe la Chiesa, se potesse stringerli al seno, e noverarli tra' suoi figli. Ma si possono lodare i pastori delle sette eterodosse, e deplorar gli errori, in cui giacciono: un si può e non si dee far l'uno senza l'altro, perchè altrimenti l'amore e la giustizia verso i prossimi, tornerebbero a danno del vero. Oggi è venuta di moda una certa maniera flacca ed imbelle di lodare e accarezzare gli uomini sì fattamente che fa pensare ai lettori le credenze religiose essere indifferenti, e non correre alcun disguaglio fra l'errore e il suo contrario. Ciò si chiama tolleranza, cortesia, gentilezza; dove che in effetto è una debolezza inescusabile che arguisce rimessione di cuore e leggerezza di spirito. Non si accorgono questi cortesi che per esser troppo manierosi verso i loro simili, diventano ingiuriosi verso la religione. Lodisi, lo ripeto, altamente e caldamente la virtù, lodisi il bene, dovunque si trova; ma non si confonda coll'errore, che talvolta l'accompagna; non si sequestri la creanza e la condiscendenza amorevole da quella franca e bella severità che si addice al Cristiano ed al filosofo. Si cacci sovrattutto dagli animi quella funesta preoccupazione che il riprovar l'errore sia un mancar di rispetto a chi lo professa. Si calpestino gli umani rispetti, i quali debbono nelle cose piccole, come nelle grandi, sottostare al vero, e agli obblighi sacrosanti che ne derivano. Ma, per tornare al sig. Cousin, quando egli loda la libertà dei culti stabilita dallo statuto francese, perchè essa « permet de choisir dans les différentes communions « de la même église [2] » non arreca egli una cattiva ragione, per giustificare una tolleranza ragionevole? Le divisioni religiose nell'umana famiglia sono pessime; ma quando esse hanno luogo in una nazione, la moderata libertà dei culti può essere conveniente, può essere talvolta necessaria, sia per causare maggiori mali, sia perchè non v'ha uomo sulla terra, che possa violentare legittimamente la coscienza de' suoi fratelli. Ma il lodare questa libertà, perchè *permette di scegliere fra i vari culti,* cioè fra l'errore ed il vero, è una singolar maniera di encomio, salvochè chi loda faccia professione d'indifferente nelle cose di religione. Queste osservazioni parranno forse troppo minute; ma io le credo utili, perchè talvolta le minuzie e, per dir così, i semicenni che si trovano sparsi in un libro, giovano assai meglio che le dicerie più distese, a far conoscere l'indole di un Autore. Nel resto, ho toccati questi luoghi, come per un

1 *Introd. à l'hist. de la*
2 *Ibid.*

semplice saggio: il proseguire in questo genere di critica sarebbe troppo prolisso e tedioso. Mi si permetta solo d' indicare ancora qualche giudizio storico dell' illustre Autore.

La propensione del sig. Cousin verso gli eretici trapela in tutti i luoghi, dove ne incontra qualcuno nel suo cammino. Il dubbio, l' innovare, l' insorgere contro le autorità legittime, è al suo cospetto un titolo di lode; solo vorrebbe che, ribellandosi, l' uomo serbasse una certa moderazione; ma se ciò non accade, egli scusa, in grazia dell'ardire, l'audacia e l'esorbitanza: « Il ne faut pas oublier, » dic'egli, « que ce n'est pas la parfaite sagesse qui entreprend et achève les révolutions même les plus utiles [1]. » In proposito di Roscelino, padre dei nominalisti, dopo aver raccontato il suo triteismo, la condanna fattane dal concilio di Soissons, e la pervicacia di lui a non volersi ridire, loda in esso *une constance qui ne s' est jamais démentie*, e si compiace di rendergli anche per questa cagione *un juste et tardif hommage* [2]. Fra le varie opere di Abelardo ne celebra una, dove questo scrittore, per mezzo di *antinomie teologiche, condannava lo spirito a un dubbio salutare*, e trova eccellente il suo disegno d' introdurre *un dubbio provvisorio*, perchè « Abélard se réservait de lever ensuite les contradictions qu'il avait d'abord amassées, et de reconduire à la foi et à l'orthodoxie chrétienne à travers le doute et par la puissance même de la dialectique [3]. » L'illustre editore del Descartes e di Abelardo (da lui chiamato *il Descartes del secolo duodecimo* [4]) si compiace di questa analogia e delle altre somiglianze occorrenti fra i due prediletti autori, che dice essere *incontestablement les deux plus grands philosophes qu'ait produits la France, l'un au moyen âge, l'autre dans les temps modernes* [5] (E lascia il Malebranche: oh che giudizio [6]!) La sola cosa che il sig. Cousin non sembra approvare nel celebre scolastico, si è che non abbia dubitato abbastanza: « On voit, » osserva egli, « qu'il redoute de passer pour un téméraire, et de paraitre trop donner à la raison: aussi va-t-il jusqu'à recommander de porter dans l'interprétation sacrée l'esprit d'humilité et cette charité, *qui croit*

1 *Ouvrages inédits d'Abélard, publiés par V. Cousin*. Paris. 1836, Introd., p. c.
2 *Ibid.* p. xciv-c.
3 *Ibid.*, p. clxxxix.
4 *Ibid.*, p. vi.
5 *Ibid.*, p. iv, v.
6 Il Tennemann, tradotto dal sig. Cousin, è più giusto verso il Malebranche, che al parer suo, è un « génie profond, et incontestablement le plus grand métaphysicien que la France ait produit. » *Manuel da l'hist. de la philos* Louvain, [illegible] II, p. 91. 92.

« *tout, espère tout, supporte tout et ne soupçonne pas aisément les dé-*
« *fauts de ceux qu'elle aime.* Il faut avouer, que sous cet appareil de « précautions et de citations, la pensée d'Abélard fléchit au milieu de « ce prologue, et le style avec la pensée; mais l'un et l'autre se relèvent « à la fin, quand Abélard arrive au but du *Sic et Non*. Là il proclame « hautement que la vraie clef de la sagesse est le doute [1]. » Eccoti il gran merito di Abelardo, molto superiore allo *spirito della umiltà e carità* cristiana che non piacciono al nostro Autore nelle materie filosofiche. San Bernardo all'incontro ebbe il gran torto di credere che la fede, e non il dubbio, è la chiave della sapienza; e l'illustre Autore c'insegna che « il représente l'esprit conservateur et l'orthodoxie chrétienne..... dans « ses ombrages et dans ses limites parfois trop étroites [2]. » Quali sono queste *ombre* e queste *angustie ortodosse* che nocquero all'ingegno di san Bernardo? Il sig. Cousin non specifica; ma verosimilmente attribuisce a tal difetto i contrasti di lui contro Abelardo. Or Abelardo non ebbe altra colpa che di aver composte alcune opere, in cui si trova *l'esprit caché du nominalisme y minant les bases du Christianisme* [3], e di aver sentito come Sabellio, Ario, Pelagio e Nestorio dei divini misteri. « On peut le dire aujourd'hui, si Roscelin était trithéiste, Abélard « était sabellien [4]. » Il che era, come ognun vede, una bagattella [5].

Le opinioni e le inclinazioni che partorirono il protestantismo, sono riputate legittime dal nostro Autore; e la funesta scissura del secolo sedicesimo, non che essere tenuta per uno sviamento e un intoppo della civiltà, è considerata da lui come il principale evento che conferì ad accelerarla e ad accrescerla. E veramente è difficile il farsene un altro concetto, secondo le dottrine del fatalismo storico che confonde la ragione e la giustizia col buon esito delle imprese. « Fils légitime du Christianisme, « l'esprit nouveau a fait son apparition dans le monde vers le seizième « siècle: son but final est de substituer au moyen âge une société nou-

1 *Ouvrag. inéd. d'Abélard*, Introd., p. CXCII.

2 *Ibid.* p. CXCIX, CC.

3 *Ibid.*, p. CXCVII.

4 *Ibid.*, p. CXCIX.

5 Il sig. Cousin avea detto poco innanzi che « Abélard est en théologie ce « qu'il est en philosophie: ni tout à fait orthodoxe, ni tout à fait hérétique; « mais beaucoup plus près de l'hérésie que de l'orthodoxie. » (*Ibid*, p. CLXXXIV). Ma come si può esser mezzo cattolico, essendo sabelliano? Forse i Sabelliani non sono affatto eretici? E come anche si può essere in parte ortodosso e in parte eterodosso? In che consiste questa via mezzana? Qual è questo termometro teologico, che compart[illegible] gradi l'eresia e il cattolicismo? Ci sembra che l'illustre Autore vog[illegible]re, che s[illegible] la curiosità de' suoi lettori.

« velle; donc, ses premiers efforts devaient se diriger contre la puissance « qui domina dans le moyen âge; de là la nécessité que la première « révolution moderne fût une révolution religieuse. Sans doute cette ré- « volution a eu ses antécédents et ses préparations, comme tous les « grands événements, d'abord dans la tentative d'une réforme légale au « concile de Bâle, puis dans l'affaire des Hussites; mais c'est le seizième « siècle, c'est l'Allemagne, c'est Luther, qui l'ont véritablement produite, « et qui lui ont donné leur nom [1]. » Avverti che, se il tentativo di riforma fatto in Basilea fu solamente *legale*, il fortunato successo di quella di Lutero, preparato dagli Ussiti, fu *legittima prole del Cristianesimo*. Il protestantismo fu legittimo, perchè riuscì, e riuscì perchè necessario, perchè allora correva *la necessità di una rivoluzione religiosa*. Io non entrerò qui ad esaminare fino a che segno si possa cattolicamente chiamar *legale* la riforma tentata nel sinodo di Basilea; ma farò solo alcune avvertenze sul fatalismo storico dell'illustre Autore. Si può egli immaginare qualche cosa di più immorale, e di più alieno dalla buona filosofia, che questo far dipendere la bontà e la giustizia degli eventi dall'esito che hanno? Non è questo uno spiantar le basi dell'etica, un ridersi della virtù? Voi riprovate con ragione que' moralisti che santificano i mezzi, qualunque siano, per amor del fine; e poi santificate ed i mezzi ed il fine, per quanto siano detestabili, in grazia dell'effetto! Voi fate dipendere ciò che v'ha d'intimo, di bello, di grande, di assoluto, di eterno nell'atto morale, dall'elemento contingente et estrinseco che l'accompagna, da quel vestigio fuggevole che lascia sopra la terra! Ma il governo della Providenza non avrebbe luogo, se tutto ciò che succede non fosse bene. Lo credo anch'io, purchè s'intenda nel debito senso; ma pensate voi che il bene supremo, a cui mira la Providenza, siano i fatti esteriori? Che il fine, a cui la divina sapienza indirizza l'universo, si ristringa fra' limiti del tempo, e consista in quegli accidenti che, per quanto paiano grandi e siano fragorosi, son pure un nulla, poichè soggiacciono a una continua vicenda, e dopo un breve córso svaniscono? No certo; il solo fine degno di Dio nella condotta delle cose umane consiste in quell'ordine morale che partecipa dell'assoluto; consiste nell'attuare il necessario col contingente, e nell'effettuare al di fuori un'imagine dell'armonia ideale ed eterna, mediante il concorso degli spiriti creati. La virtù libera delle creature è il solo oggetto condegno, cui possa proporsi fuor di sè stessa la sapienza creatrice; perchè l'atto virtuoso è l'unico fenomeno che duri in perpetuo, e partecipi al privilegio dell'eternità. La stessa permission del male viene ordinata al sublime intento

[1] *Cours de l'hist. de la phil.*, leçon 1.

della libera esplicazione degli spiriti, e dell'esercizio di quella facoltà incomparabile, per cui l'uomo può indiarsi in un certo modo, e rendersi simile al suo Autore. Ecco ciò che importa nella storia del mondo; ecco la sola grandezza che non sia miseria: il resto è nulla. È nulla per rispetto a Dio, è nulla anche per rispetto agli uomini; perchè ciò che passa non è di nessun valore per gli spiriti immortali. Se voi non fate caso dei conati che non riescono, avvertite che tutto il complesso dei fenomeni mondiali che l'universo intero, se si sequestra dall'ordine morale, è un grande aborto, una macchina smisurata, certò ammirabile, ma che non ha costrutto, e che dovrà perire. Se la natura tutta quanta ad un tratto si spegnesse, e un silenzio altissimo occupasse lo spazio immenso, che importerebbero le vicissitudini, i romori, e tutte le meraviglie dei passati secoli? Che rilevano allo stesso uomo, aspirante a un destino immortale, i beni e i mali perituri di questa vita? Dunque il vero, l'unico successo che possa importare a Dio e agli uomini, è quello della virtù, riposto nell'animo di chi l'esercita, e non dipendente dai casi esteriori. La virtù non viene mai meno, e contiene in sè medesima il suo compimento; e se l'illustre Autore reputa cosa giusta che l'uomo più generoso non favorito dalla fortuna, *l'homme incomplet qui a manqué sa destinée* [1], come lo chiamà, sia defraudato di ogni onore nel mondo, e di ogni menzione nella posterità, niuno dee dolersi gran fatto di questa singolar giustizia; perchè la fama terrestre e la ricordanza degli uomini non sono gran cosa, nè meritano certo che si sudi molto per acquistarle. Poco duole al savio l'essere dimenticato da' suoi simili, se il suo nome fia scritto nel libro di vita, e commendato a quella gloria che non avrà fine. Negli stessi ordini terreni, il successo vero e stabile è sovente accompagnato dalle disdette, dagl'infortuni, e privo di quel momentaneo splendore che affascina gli occhi del volgo. Le vittorie durevoli sono quasi sempre precorse da passeggiere sconfitte, e l'imperio dei martiri è più sicuro e diuturno che quello dei trionfatori.

Il sig. Cousin dichiara altrove in termini ancor più limpidi il suo concetto sulla grande eresia del secolo sedicesimo: « Deux hommes commencèrent cette révolution, deux Allemands, deux hommes du Nord, « dont l'un protesta avec une éloquence passionnée contre le despotisme « religieux, et l'autre appuya cette protestation de son épée: je veux « parler de Luther et de Gustave-Adolphe. Les discours de Luther minèrent le Catholicisme; l'épée de Gustave abattit la maison d'Autriche

1 *Revue des Deux mondes*, tom. XXI, p. 642, 688. — V. *Int. ad à l'hist de la phil.*, leçon 10.

« et émancipa l'Allemagne. Mais, je dois le dire, ces deux grands hom-
« mes, en détruisant une forme qui ne convenait plus à l'esprit général,
« ne la remplacèrent par aucune forme nouvelle, ferme et durable [1]. »
Il *dispotismo religioso*, oppugnato da Lutero, è l'autorità del Papa, essenziale al cattolicismo. L'Autore stesso lo dichiara, soggiungendo che « quand Luther eut détruit l'influence de Rome dans une grande partie « de l'Allemagne, les esprits une fois sortis de la vieille autorité, n'en « surent plus reconnaître aucune [2]. » Egli distingue nell'opera di Lutero due cose, cioè la distruzione dell'antico, e l'ordinamento di un nuovo stato di cose. Ora qual fu il torto dell'eresiarca? Forse l'essersi ribellato dall'autorità cattolica? No; anzi questo fu un bene, poichè la forma cattolica era vieta, rancida, degenere, dispotica, e *ne convenait plus à l'esprit général*. Il sig. Cousin ama molto l'avvicendarsi delle forme religiose, perchè esse spianano il cammino alla forma ultima della pretta filosofia. La sua dottrina in questo proposito è quella di Beniamino Constant; se non che il celebre statista ammette o pare ammettere l'origine sovrannaturale della forma giudaica e cristiana; laddove l'illustre filosofo con più severa logica colloca tutti i culti sotto la stessa rubrica della ragion naturale. Lutero ebbe dunque il torto, non già rendendosi eretico, ma bensì non riuscendo a fondare un'eresia stabile. S'egli avesse saputo creare *una forma nuova, ferma e durevole*, facendo riconoscere e riverire ai seguaci e agl'imitatori della sua fellonia, *un' autorità novella*, non meriterebbe altro che lode dell'aver violata *l' autorità vecchia, spenta in Germania l'influenza di Roma*, e *distrutta una forma, che più non conveniva all'indole universale dei tempi*. Vi par egli che questa professione di fede quadri a un uomo cattolico? Non credereste in vece ch'ella esca dalla bocca di un metodista, di un membro della chiesa russa o angelicana? Il discorso poi che l'accompagna, e il modo in cui l'illustre Autore concilia la lode col biasimo, mi par molto curioso e piacevole. *Lutero fu un grand'uomo a distruggere l'autorità antica, ma non seppe crearne una nuova.* Voi stimate adunque che si possa creare un'autorità nuova in questo genere, come si può fabbricare un nuovo tempio, quando l'essenza dell'autorità religiosa consiste nel non essere creata, nell'essere indipendente dall'arbitrio degli uomini? Voi stimate che si possa ordinare un'autorità nuova nel punto stesso che si annulla ogni principio autorevole col distruggere l'autorità vecchia e legittima? Qual fu l'arme, con cui Lutero combattè la Chiesa, se non l'esame individuale, lo spirito privato? E tal è lo strumento, di cui è costretto a valersi ogni eresiarca, per ottenere il suo

[1] *Kant et sa philosophie.* (*Revue des Deux mondes*, tom. XXI, p. 387).
[2] *Ibid.*, p. 387, 388.

intento. Ora l'indipendenza del pensiero e del sentimento individuale è un principio onninamente opposto a quello dell'autorità, e non si può conciliare per nessun verso coll'esistenza di un magisterio autorevole. Il dire adunque: *Lutero avrebbe dovuto creare un' autorità nuova*, è quanto l'affermare che *Lutero avrebbe dovuto conservare quello che distruggeva, e fare e non fare nello stesso tempo.* Tanto varrebbe l'asserire che *i Francesi del 1793 avrebbero ben fatto a introdurre l'anarchia nel loro paese, se avessero pensato di accompagnarla con un governo ordinato e legittimo.* Il principio essenziale del protestantismo è infatti una vera e perfetta anarchia intellettiva e religiosa, poichè fa ciascuno individuo giudice e regola delle sue credenze, ed esclude ogni norma autoritativa. O vorrete dire che Lutero sbagliò a fondare la sua setta su questo rovinoso principio? Ma egli non poteva fare altrimenti; perchè tale è il principio necessario di ogni eresia, e la natura di un' istituzione non può ripugnare alla sua origine. Il protestantismo, nato dalla ribellione di un uomo contro la Chiesa, non poteva stabilirsi altrimenti che conferendo a ogni individuo un'indipendenza assoluta nelle cose di religione. Lutero e gli altri capi, essendosi in fine accorti degli effetti esiziali delle loro innovazioni, cercarono di porvi rimedio, ordinando un'autorità posticcia; ma gli sforzi loro tornarono vani, perchè la volontà dell'uomo non può nulla contro la natura delle cose e i portati logici del tempo. Se il sig. Cousin avesse fatto queste avvertenze, non avrebbe detto che il cattolicismo era *una forma che più non conveniva all' indole del seaolo sedicesimo.* La religione cattolica conviene a tutti i tempi, perchè sola corrisponde ai bisogni essenziali dell' umana specie; è immutabile, perchè vera; è efficace, perchè indipendente dall' uomo, e veramente autorevole; è perpetua e sicura dall'avvenire, perchè antica quanto il mondo, e risalente, per via di una tradizione certa e continua, fino ai tempi divini della creazione.

CONCLUSIONE.

Il sig. Cousin diede ultimamente alla luce una breve notizia sulla vita di un illustre Italiano, Santorre di Santa Rosa. Egli conchiude il suo racconto con queste belle e patetiche parole: « Encore quelques jours « peut-être, la voix, la seule voix qui disait son nom parmi les hom- « mes et le sauvait de l'oubli, sera muette, et Santa-Rosa sera mort « une seconde et dernière fois. Mais qu'importe la gloire, et ce bruit « misérable que l'on fait en ce monde, si quelque chose de lui subsiste « dans un monde meilleur, si l'âme que nous avons aimée respire encore « avec ses sentiments, ses pensées sublimes, sous l'œil de celui qui la « créa? Que m'importe à moi-même ma douleur dans cet instant fu- « gitif, si bientôt je dois le revoir pour ne m'en séparer jamais? O « espérance divine qui me fait battre le cœur au milieu des incertitudes « de l'entendement! O problème redoutable que nous avons si souvent « agité ensemble! O abîme couvert de tant de nuages mêlés d'un peu « de lumière! Après tout, mon cher ami, il est une vérité plus écla- « tante à mes yeux que toutes les lumières, plus certaine que les ma- « thématiques, c'est l'existence de la divine Providence. Oui, il y a un « Dieu, un Dieu qui est une véritable intelligence, qui, par conséquent, « a conscience de lui-même, qui a tout fait et tout ordonné avec poids « et mesure, dont les œuvres sont excellentes, dont les fins sont ado- « rables, alors même qu'elles sont voilées à nos faibles yeux. Ce monde

« a un auteur parfait, parfaitement sage et bon. L'homme n'est pas
« orphelin : il a un père dans le ciel. Que fera ce père de cet enfant
« quand celui-ci lui reviendra? Rien que de bon. Quoiqu'il arrive, ce
« sera bien. Tout ce qu'il a fait est bien fait ; tout ce qu'il fera, je
« l'accepte d'avance, je le bénis. Oui, telle est mon inébranlable foi, et
« cette foi est mon appui, mon asile, ma consolation, ma douceur dans
« ce moment formidable [1]. » Ho voluto riferire questi nobili sentimenti
espressi con semplice ed affettuosa eloquenza, perchè mi paiono indicare
nell'illustre Autore un principio di quel progresso verso il vero che si
aspetta dal suo ingegno e dalla sua fama. Il Dio buono e intelligente, di
cui ivi parla, dotato di coscienza propria, e ordinante a un fine sapientissimo la gran mole dell'universo, non è quello dei panteisti.
I panteisti non ammettono, non possono ammettere, nè bontà, nè
sapienza, nè paternità divina, nè providenza. Il dogma della Providenza, largamente e profondamente inteso, abbraccia tutta la religione,
perchè, se il Cristianesimo vero non fosse, se le doti che lo privilegiano
potessero scompagnarsi dalla sua divinità, l'uomo non avrebbe più alcun
mezzo di distinguere il vero dal falso, e sarebbe preda di un'illusione
inevitabile e perpetua. Nello stesso modo che l'armonia del mondo dimostra l'esistenza di un sapientissimo ordinatore; l'eccellenza intrinseca
del Cristianesimo, e le sue condizioni storiche ed esterne, provano ch'egli è opera immediata di quel medesimo artefice. I culti fallaci e superstiziosi sono lavori imperfetti che arguiscono la debolezza dell'arte creata: l'Evangelio, come la natura, mostra il magisterio dell'arte creatrice.
Iddio è buono e misericordioso, e abbraccia come tenero padre i figliuoli che ritornano al suo seno. Chi potrebbe dubitarne, se è Cristiano,
poichè a stabilire questa fede consolatrice, Iddio scese fra gli uomini, e
si fece loro fratello? Ma Iddio è parimente giusto, e la sua giustizia non
meno della bontà e misericordia, è una parte essenziale della sua natura. Iddio è padre; ma è giudice nello stesso tempo. Egli accoglie il
figliuol prodigo che implora il suo perdono, accoglie la pecorella smarrita che non rifugge dalla mano pietosa che la cerca, per riportarla all'armento; ma vuole che il pentimento sia fervido ed operoso, vuole che il
ritorno sia volontario, sincero, perfetto. Fuor di questa condizione, ripugna che Iddio possa beare gli spiriti creati [illegible] bene supremo è l'amore, e l'amore è libero. Iddio non con[illegible] se non in quanto
l'uomo medesimo è il primo autore del[illegible]tura. Ma quando
questi si ostina a ripudiare gl'inviti amo[illegible] Creatore [illegible]

1 *Revue des Deux mond*, tom. XXI, p. 687

egli chiude gli occhi alla luce del vero, il cuore all'affetto del bene, e rimane volontariamente nella sua cecità e miseria fino alla morte, Iddio lo abbandona al suo proprio destino; nè potrebbe fare altrimenti, senza sconvolger l'ordine ideale e morale del mondo. Il quale ordine ricerca che la salute dell'anima abbia i suoi cimenti, che la conquista del Cielo sia il premio dei valorosi, perchè nel vincere i nemici e gli ostacoli risiede l'eccellenza incomparabile della virtù, e quel non so che di divino che risplende nelle sue opere. Tutto è bene certamente, rispetto a Dio e all'ordine universale; ma tutto può esser bene o male per l'uomo, la cui singolare grandezza è riposta nel poter essere autore della sua eterna felicità o sventura. Non si può negare questa verità, senza tòrre alla virtù l'intrinseco suo pregio, senza distruggere il Cristianesimo, e rendere superflua la redenzione; perchè, se la suprema condanna non fosse irrevocabile e il prezzo dell'animo nostro infinito, come mai la salute degli uomini avrebbe potuto costare il sangue di un Dio? L'affetto pieno di candore, di fiducia e di rassegnazione, che anima le pagine del signor Cousin testè divulgate, ci fa credere ch'egli non sia troppo alieno da tali sensi, e c'inspira una dolce speranza, colla quale amiamo di chiudere il nostro ragionamento.

AVVERTENZA

L' ovviare alle interpretazioni false e sinistre che possono screditare in qualche modo la causa sacrosanta del vero, è debito di chi scrive. Dato alle stampe il primo volume di quest' opera, mi giunse all' orecchio che in una principale città d' Italia, un prete dotto e ingegnoso, benemerito delle lettere italiane, caro ai giovani studiosi, conosciuto e apprezzato dai savi in varie parti di Europa, per l' indole e i costumi venerato da tutti, avendo pubblicate alcune pagine sul progresso, fu bersaglio alle invettive di certuni, non abborrenti di calunniare nel tempio un uomo non men cattolico, e forse più dotto ed umano di loro. Io non lessi lo scritto, nè so il nome del censore, nè tengo contezza del fatto, se non pel rumor che n' è corso. Conosco la persona che fu scopo di tanta collera, come si conoscono i buoni, per la fama sparsa delle sue virtù; ma non ho avuto seco alcun vincolo di parti-

colare amicizia, nè corrispondenza, da che lasciai il mio paese. Tuttavia, la fondata notizia che tengo della sua bontà mi persuade che niuna parola uscita dalla sua penna possa muovere a tanto sdegno i sapienti zelatori della religione. E quando fosse, per inavvertenza, accaduto il contrario, potevansi, con quella moderazione e riverenza che si dee a un ingegno benemerito e ad un nome illibato, riprovare e anco combattere le sue sentenze: il che sarebbe stato utile e dignitoso ad un tempo; senza far del pergamo un luogo di maledizione contro un uomo onorato e un sacerdote incolpabile. Il che io non dico per sua difesa; giacchè a tali uomini basta il conforto della coscienza propria, e la tutela della pubblica opinione. Ma siccome nella presente opera mi accade di combattere certe dottrine correnti, non vorrei che alcuno, scambiando i termini, mi stimasse in qualche modo approvatore e lodatore di uno scandalo d' intolleranza che io biasimo altamente. Il che certo non avverrà ai lettori che non giudicano delle cose dai vocaboli, e conferiscono le varie parti di un libro fra loro e col tutto; unico modo acconcio a penetrar la mente di un autore. Ma ciò non si fa da ognuno; e potrebbero per avventura trovarsi di quelli che, vedendomi avverso a certe teoriche del progresso, quando un valoroso Italiano è perseguitato, per aver detto qualche parola in sua lode, non si curassero di esaminare se si tratta della stessa cosa, e mi ascrivessero al novero dei persecutori. Il che forte mi dorrebbe, così per la trista figura ch' io farei in questo caso, come pel disonore che ne tornerebbe alla causa che difendo; giacchè il senno moderno suole imputare alla religione i torti de' suoi apologisti, eziandio più oscuri. Siccome adunque il mio libro è destinato a entrare in Italia, e dedicato a miei compatrioti, io mi credo in debito di protestare contro chi mi credesse nemico o freddo amatore dei progressi ragionevoli e buoni, perchè odio i falsi e chimerici che ne pigliano il nome e il sembiante; ovvero approvatore delle persecuzioni,

e di ogni meschino, gretto e ignobile procedere, perchè dico francamente il vero, o ciò che mi par vero, senza guardare in viso a nessuno. V' ha pur troppo una generazione di uomini, che senza osar combattere a visiera alzata i miglioramenti scientifici e civili, fanno guerra a chi gli ama e favorisce, pretessendo ai loro odii ignoranti lo zelo della pietà e della fede. Se costoro possono appuntare un valentuomo sovra una frase, o tirare a mal senso qualche suo detto, si stimano felicissimi; quasi che la logica, la carità e la giustizia permettano di nuocere, cavillando su qualche parola, alle riputazioni più intemerate. Io ho combattuto, secondo il mio potere, i veri nemici della religione; ma combatterò del pari, occorrendo, senza uscir dai termini della moderazione, i suoi falsi ed improvidi amici. Combatterò i fanatici, gl' intolleranti, i persecutori, qualunque sia il loro mantello; combatterò coloro che, rendendo complici della loro barbarie o malevolenza le cose più sacre, e difendendole a sproposito, sono tanto più nocivi degli aggressori, quanto questi non ottengono di provar che la fede sia falsa, ed essi riescono pur troppo a renderla odiosa. Ringraziamo Iddio che il tempo delle carceri e dei roghi sia passato, e che l' ignoranza e la ferocia non possano più (orrendo sacrilegio) insanguinare la religione. Ma guardiamola altresì dai pettegolezzi e dalle brighe, che l'avviliscono, guardiamola da quelle minute e sciocche vessazioni contro gli uomini valenti, le quali vorrebbero sottentrare ai furori degli uomini spietati. L'Italia non è talmente ricca di cittadini capaci e volonterosi di ad[illegible] i a suo pro che, quando taluno ne sorge, si debl[illegible] ciare in preda alla intollerabile molestia di certi indi[illegible] e [illegible] i appuntatori. I quali sono come gl' insetti c[illegible], [illegible] s-sono, a guisa delle fiere, divorare gli uon[illegible], tavia ad infestarli, e a rendere deserte le più be[illegible]
I buoni governi faranno gran senno a fav[illegible]
non solo onorandola, ma difendendola [illegible]

di coloro che vorrebbero ridurla all'angusta misura del proprio animo, e farla parere ai popoli un fastidio o un flagello. Chi poi vive fuori d'Italia, e sa usare della stampa libera, senza abusarne, se ne valga a questo santo ufficio di combattere il falso zelo, non meno che le empie dottrine; e se l'opera sua non sarà lodata da molti, verrà approvata dai savi, e tornerà non affatto inutile alla religione, e alla comune patria.

Di Brusselle, ai 28 maggio 1840.

TAVOLA E SOMMARIO

CAPITOLO QUINTO.

DELLA UNIVERSALITA' SCIENTIFICA DELLA FORMOLA IDEALE.

CAPITOLO SESTO

DELLA CONSERVAZIONE DELLA FORMOLA IDEALE.

CAPITOLO SETTIMO

DELL'ALTERAZIONE DELLA FORMOLA IDEALE.

NOTE.

NOTE.

CONSIDERAZIONI

SOPRA LE DOTTRINE RELIGIOSE DI VITTORIO COUSIN.

CAPITOLO PRIMO.

Il signor Cousin è panteista.

Definizioni del panteismo date dall'autore. — Sono inesatte. — In che consista l'essenza del panteismo. — Sue varie forme. — Sua origine psicologica. — È un vero acosmismo sostanziale. — Vari testi che provano il panteismo dell'autore. — Si dimostra ch'egli non può giustificare le sue espressioni, interpretandole nel senso della filosofia ortodossa. — Si chiamano ad esame i sutterfugi dell'Autore per purgarsi dalla taccia di panteismo. — 1.° sutterfugio. *Quando parla di una sostanza unica, egli piglia la voce di sostanza nel senso platonico.* — Provasi con molti testi che quando afferma l'unità di sostanza, egli adopera questa voce nel senso più universale, e che quindi nega la pluralità delle sostanze, anche nel senso ordinario della parola. — 2.° *Non dice che il mondo e l'animo umano siano modificazioni di una sostanza unica.* — Dice lo stesso in altri termini non meno chiari ed efficaci. — Medesimezza del suo sistema collo Spinosismo. — 3.° *Chiama il mondo e l'animo umano fenomeni, in*

CAPITOLO SECONDO

Il signor Cousin in alcuni luoghi delle sue opere discorre ambiguamente dell' immortalità dell'anima.

CAPITOLO QUINTO.

Il signor Cousin annulla in particolare i dogmi della Trinità, dell'Incarnazione e della grazia.

CAPITOLO SESTO.

Il signor Cousin sostituisce, eziandio nelle cose di religione, al metodo cattolico dell'autorità il metodo eretico dell'esame privato, e introduce un modo di filosofare incompatibile coll'autorità della Chiesa.